





4

F. 2.

ELEMENTI DI FILOSOFIA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

... ..

... ..

ELEMENTI DI FILOSOFIA

DEL
BARONE PASQUALE GALLUPPI
DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA REGIA UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI NAPOLI

PRECEDUTI

DALL'INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA MEDESIMA

DELLO STESSO AUTORE

PRIMA EDIZIONE ANCONITANA

DESUNTA DALLA QUARTA DI NAPOLI CON CORREZIONI
ED AGGIUNTE DELL'AUTORE
CHE NON SI TROVANO NELLE ANTECEDENTI EDIZIONI
E CON NUOVE NOTE DEL PUBBLICO LETTORE

P. T. S.

VOL. I.

La Logica Pura

BIBLIOTECA
SS. VINCENZO E ANASTASII
MINIST. INFIRM. DE' URB.

ANCONA

DALLA TIPOGRAFIA DI PIETRO AURELI
1842.



A' GIOVANETTI AMANTI DEL VERO SAPERE



GIOVANETTI



***D**a un secolo in qua notabili cambiamenti sono accaduti nella filosofia; quindi agli antichi elementi debbono sostituirsi i nuovi. Eccellenti libri spargono incessantemente la luce nel mondo filosofico; ma ciò non ostante, parmi che non abbiamo ancora buoni elementi. Per formar questi fa d'uopo seguire con uno spirito di analisi tutta la storia della filosofia, fermarsi specialmente all'epoca dell'attuale rivoluzione filosofica; esaminar profondamente le cause, che l'han fatta nascere; leggere in conseguenza, e far l'analisi di tutti i libri classici delle diverse scuole filosofiche, che da Cartesio sino a questi giorni si sono stabilite nell'Europa culta. Un tale studio può solamente porre il pensatore in istato di scrivere buoni elementi. Posso assicurarvi di aver fatto diligentemente questo cotanto laborioso studio, e ciò credo che mi dia il diritto di dare al Pubblico gli Elementi della Fi-*

losofia. Essi conterranno : 1.º la Logica pura, cioè la logica delle idee: 2.º la Psicologia: 3.º l'Ideologia: 4.º la Logica mista, cioè la logica de' fatti: 5.º la Filosofia de' doveri naturali: 6.º la Filosofia della Religione, o la Teologia naturale.

La logica pura è contenuta nel piccolo volume, che ho l'onore di presentarvi; essa, sebbene di piccola mole, è destinata a formar de' pensatori. Ciascuno dei sette capitoli, da' quali è composta, mi sono studiato che contenga, unitamente alle altre, qualche dottrina principale, a cui sieno intimamente legate le differenze delle particolari opinioni, che oggi si vedono nell'impero della filosofia. Nel primo capitolo definisco la Filosofia, nel senso in cui oggi ordinariamente si prende questo vocabolo. Nel secondo stabilisco la distinzione fra le cognizioni pure, e le cognizioni empiriche. Per non aver fatto attenzione a questa importante distinzione, Destutt-Tracy ha adottato l'empirismo, e sull'abuso di essa è fondata la filosofia trascendentale, che oggi domina nell'Alemagna. Il terzo capitolo esamina la tanto famosa quistione de' giudizi sintetici a priori, donde ha avuto origine la rivoluzione, che Kant ha prodotto nella filosofia. Il capitolo quarto risolve uno de' principali problemi della moderna logica, cioè come il raziocinio speculativo essendo appoggiato su l'identità, sia nulla di meno istruttivo. Il capitolo [quinto] difende le regole sillogistiche da alcune obiezioni de' moderni. Il sesto stabilisce la distinzione fra l'ordine della deduzione delle nostre idee e quello della deduzione

delle nostre conoscenze. Il settimo ed ultimo capitolo determina le leggi, non tanto universalmente conosciute, de' due metodi analitico, e sintetico.

Le altre parti del corso elementare, le quali saranno pubblicate senza ritardo, sono scritte collo stesso spirito.

Questa quarta edizione è notabilmente migliorata. Oltre di avere aggiunto, come nella terza edizione, a ciascuna parte del corso un riassunto a dialogo, nel quale ho seguito il metodo sintetico nelle materie trattate col metodo analitico nel corpo dell'opera; oltre di ciò, dico, ho esteso, e migliorato i suddetti dialoghi; ed ho eziandio nel corpo dell'opera fatto delle aggiunzioni, che non si trovano nelle antecedenti edizioni. In tal modo spero che sarete bene istituiti. *Vivete felici.*

CAPO PRIMO

NOZIONI PRELIMINARI SULLA FILOSOFIA



§. 1. **S**e un uomo cade in un certo modo sul suolo, egli sente del dolore: se io in un certo modo lo batto, o colla mano, o con un bastone, sente pure del dolore. Il cadere sul suolo è un *moto*, con cui da una posizione passa egli ad un'altra. La percossa, che riceve, o dalla mano, o dal bastone, è pure un moto, con cui la mano o il bastone passa da una posizione in un'altra, e dà un urto al corpo dell'uomo, che percuote. Il dolore, che quest'uomo sente in seguito di tali moti è una *sensazione*.

Se un sasso o un legno cade sul suolo, noi non diremo che esso sente dolore. Se lo batteremo nè pure diremo, che esso sente dolore; poichè non ci dà alcun segno di sentir alcun dolore. Il sasso dunque ed il legno non sono capaci di sensazioni, e l'uomo è capace di sensazioni. Vi sono perciò cose, che sono capaci di sensazioni, e cose che non sono capaci di sensazioni. Le prime son quelle, in cui in seguito di un certo moto si desta una certa sensazione; le seconde son quelle, in cui in seguito di qualunque moto non si desta alcuna sensazione. Le prime si chiamano *esseri sensitivi*: le seconde si chiamano *esseri non sensitivi*. La natura ci presenta dunque sin da principio due classi di esseri, una degli esseri sensitivi, l'altra degli esseri non sensitivi.

§. 2. Un sasso è una cosa lunga, larga, e profonda: lo stesso dee dirsi di un bastone: esso è lungo, largo, e profondo. Ciò che è lungo, largo, e profondo, si dice *esteso*. Se prendiamo un dado, esso ci mostrerà chiaramente, che ha una lunghezza, una larghezza, ed una profondità; esso è dunque esteso. Il nostro corpo pure è esteso: esso ha una lunghezza, una larghezza, ed una profondità.

Galluppi Tom. I.

Noi abbiamo veduto, che un sasso, ed un bastone non sono capaci di sensazioni, che noi ne siamo capaci; vi è dunque qualche cosa in noi che ha sensazioni, la quale non si trova nel sasso e nel bastone. Questa cosa che in noi ha sensazioni, si chiama *Anima*.

Da ciò vedete, che tutti gli esseri sensitivi, oltre di esser estesi, hanno pure un'anima che ha sensazioni. Gli esseri sensitivi si dicono perciò *esseri animati*, o pure con un solo vocabolo, *animali*. Gli animali sono in conseguenza quelle cose, che sono estese, ed hanno un'anima.

§. 3. Il sasso, ed il bastone sono estesi, ed essi inoltre possono esser mossi. Un esteso che può essere in moto, si chiama *corpo*. Noi abbiamo pure in noi ciò che è capace di sensazioni, vale a dire un'anima. Gli animali perciò generalmente son quelle cose, che son composte di un corpo, e di un'anima.

§. 4. L'uomo è un animale, ed in ciò è simile al cane, al cavallo, ed agli altri animali. Ma egli se ne distingue non solamente per la forma del suo corpo, ma principalmente per la natura dell'anima sua. Noi studiamo, impariamo a leggere, a scrivere, a computare. Ora nè il cavallo, nè alcun altro animale è capace di apprendere a leggere, a scrivere, a computare. Il computare è un discorrere, un ragionare. Noi dunque ragioniamo, e gli altri animali non ragionano. La capacità di ragionare chiamasi *Ragione*. Gli altri animali, in conseguenza, diversi dall'uomo son privi della ragione, e l'uomo ne è dotato; perciò gli altri animali si dicono animali *irrazionali*, e l'uomo dicesi *animale razionale*, o *ragionevole*. L'anima degli altri animali diversi dall'uomo è solamente sensitiva; ma l'anima dell'uomo è sensitiva, e ragionevole insieme.

§. 5. Io ho detto, che computare è discorrere o ragionare. Ma vediamo ciò che facciamo quando computiamo. Se vogliamo sapere qual numero fanno cinque e cinque, possiamo aprire la mano dritta, e vedremo il numero cinque nelle cinque dita di questa mano, e tener chiusa la mano sinistra: indi aprendo successivamente ciascun dito della mano sinistra diremo: cinque ed uno son sei, sei ed uno son sette, sette ed uno son otto, otto ed uno son nove, nove ed uno son dieci. Noi diremo, in sostanza, il numero che risulta aggiungendo cinque a cinque è il numero stesso delle dita, che risulta aggiungendo alle

cinque dita della mano dritta le cinque dita della mano sinistra. Or aggiungendo alle cinque dita della mano dritta le cinque dita della mano sinistra, risulta il numero di dieci: cinque e cinque son dunque dieci. Tutto ciò è un discorso, un ragionamento; noi dunque computando, ed apprendendo l'abbaco, ragioniamo; e poichè un cavallo, un gatto, e qualunque altro degli animali detti irragionevoli, non è capace di computare, dobbiamo dire che esso non è capace di ragionare.

§. 6. Per intendere con maggior chiarezza ciò che facciamo, quando ragioniamo, vi reco questo altro esempio. Suppongo; che v'incontriate per la prima volta in una lepre; questa vedendo voi prende la fuga; se vi domando, che cosa è essa? mi risponderete, è un animale; e se io vi dicessi, che è un sasso, voi sorpreso mi rispondereste: un sasso! fugge, ed è un sasso? Quando, vedendo la lepre che fugge, avete detto in voi stesso, questa cosa è un animale, avete fatto un vero ragionamento: voi avete detto nel vostro pensiero: questa cosa fugge; ciò che fugge è un animale: essa è dunque un animale. Voi giudicate, che la cosa che vedete è un animale, perchè giudicate, che essa fugge, e che ciò che fugge sia un animale. Quando noi facciamo un giudizio, perchè ne abbiamo fatto due altri, questo procedimento del pensiero chiamasi *raziocinio*. Il fare un giudizio, perchè se ne son fatti degli altri, dicesi pure *dedurre un giudizio da altri giudizi*. Ma che cosa facciamo quando giudichiamo? Noi pensiamo, che una cosa è in tale o tal maniera, o pure non è in tale o tal maniera. Così dicendo: *Ciò che fugge è un animale*, noi pensiamo, che un corpo che fugge sia nel modo, in cui è animato, cioè retto da un'anima; e dicendo: *il sasso non è un animale*, noi pensiamo che il sasso non sia in questo modo. Nel primo caso noi pensiamo, che il corpo che fugge abbia la qualità o sia il modo di essere animato: nel secondo, che il sasso non abbia una tal qualità.

§. 7. L'esser l'uomo composto di un corpo di una certa forma, il quale è diretto da un'anima fornita di ragione, fa sì che egli sia superiore agli altri animali, e li signoreggi. Vedete quel fiero cavallo: esso è superiore nella forza all'uomo; intanto l'uomo lo doma, lo signoreggia, sale sul suo dorso, e vi si fa condurre; e l'impiega a tanti altri usi utili alla vita umana. Il bove è un animale, che ha una forza molto supe-

riore a quella dell'uomo: nondimeno l'uomo lo domina, gli fa arare la terra, l'impiega al carro per fargli trasportare de' corpi molto pesanti, e lo fa così servire a' suoi fini; l'uomo dunque domina sugli altri animali della terra, non già per la forza del suo corpo, ma per la ragione che regola i moti del suo corpo.

§. 8. Abbiamo detto che l'uomo è superiore agli altri animali, e che li signoreggia, principalmente per la ragione; ma vediamo come l'uomo si serve della sua ragione per esercitare il suo impero non solamente su gli altri animali; ma eziandio su tante altre cose.

Osserviamo quel pane, che mangiamo ogni giorno: esso è farina impastata, cioè mescolata con dell'acqua e con del sale: questa pasta divisa in tante piccole masse, si manda al forno: essa acquista una certa consistenza, ed un certo colore, e diviene ciò che noi chiamiamo *pane*. Ma questa farina che cosa è essa mai? Essa è grano macinato, grano che si manda al molino, che lo macina, cioè lo divide in piccoli corpicciuoli, i quali uniti insieme fanno ciò che noi chiamiamo farina. Ma come si produce questo grano? l'uomo non può produrre il grano; ma può moltiplicarlo a dismisura: egli prepara la terra, arandola, e zappandola: egli vi getta in seguito del grano: questo sepolto sotto la terra riceve ivi coll'ajuto della pioggia e del calore un certo cambiamento, e comparisce fra qualche tempo su la terra sotto l'aspetto di erba verde: questa erba verde aiutata dalla pioggia dal calore del sole e dalla coltura del diligente agricoltore giunge a maturità, e diviene bianca: in questo stato di cose avviene la mietitura, in cui l'agricoltore recide colla falce dalla superficie del suo campo tutti i fili del grano, e forma i covoni. In questi covoni si trovano insieme le spighe la paglia ed il grano; il grano dunque vi è mescolato con de' corpi, che sono stati il suo sostegno, ed il suo involuppo. L'agricoltore vuol separare il grano da' corpi estranei, in cui è esso involuppato: egli porta i covoni su l'aia, ed ivi trebbia il grano.

§. 9. Vi dissi che l'uomo non può produrre il grano, ma può moltiplicarlo a dismisura. La produzione del grano supporrebbe che non vi fosse affatto grano nella natura e che il grano non dovesse nascere da un altro grano antecedentemente

seminato; ma senza seminare del grano su la terra l'uomo non può fare che questa produca del grano.

Nondimeno da un granello di grano seminato nascono su la terra molti fili, e nella spiga di ciascun filo si contengono molti granelli di grano. Da un granello di grano dunque seminato si produce una gran quantità di granelli di grano: ecco come l'uomo, senza produrre in origine il grano, può moltiplicarlo a dismisura.

§. 40. Riflettiamo ora su questo fatto: domandiamo all'agricoltore, perchè egli ari la terra, e vi semini del grano? ci risponderà che fa ciò, perchè vuole che il campo produca la pianta del grano: domandiamogli, perchè fa la mietitura ed indi la trebbiatura? ci dirà, perchè vuole del grano puro: domandiamogli finalmente, perchè vuole del grano puro? ci dirà che lo vuole, o per fare del pane e mangiarlo, o per vendere il grano stesso e ricavarne del danaro.

Ora in tutto ciò noi vediamo che l'agricoltore vuole una cosa per ottenerne un'altra. La cosa che si vuole per ottenerne un'altra si chiama *mezzo*; la cosa che si ottiene si chiama *fine*. Così l'arare la terra ed il seminare del grano è un mezzo; l'erba verde del grano che si vede in seguito delle operazioni precedenti, è il *fine*: la mietitura e la trebbiatura sono de' mezzi per ottenere il grano puro, ed il grano puro è un mezzo per avere del pane, o del danaro.

Inoltre vedesi che il mezzo produce il fine, ed il fine è prodotto dal mezzo. Ciò che produce una cosa si chiama *causa* o *cagione*; la cosa prodotta si chiama *effetto*. Così la sementa del grano è causa dell'erba verde del grano, da cui si vede coperto il campo seminato; e questa erba verde è l'effetto della sementa del grano. Il fine è dunque un effetto, ed il mezzo è una causa di questo effetto. Il fatto, di cui abbiamo parlato, ci presenta dunque una catena di mezzi e di fini; e perciò una catena di cause e di effetti.

§. 41. Se l'uomo non avesse conosciuto questa catena di mezzi di fini di cause e di effetti, egli non avrebbe potuto fare il pane che noi mangiamo. Nien altro animale, fuori dell'uomo, sarebbe stato capace di farlo. L'uomo lo fa non solamente, perchè è dotato delle mani; ma ezlandio, perchè è capace di conoscere la relazione fra le cause e gli effetti. L'uomo dall'

esistenza dell'effetto deduce l'esistenza della causa: così vedendo un campo coperto della pianta del grano egli deduce che questo campo è stato seminato. Similmente l'uomo dall'esistenza della causa deduce quello dell'effetto; egli perciò semina del grano, perchè giudica che questa sementa produrrà una quantità di grano maggiore di quella che egli seminerà. In siffatte deduzioni consiste l'uso della ragione, cioè il raziocinio. L'uomo di fatto ragiona a questo modo. Chi vuole moltiplicare il grano, dee seminarlo in un terreno adatto alla produzione di questa pianta; io voglio moltiplicare il grano; debbo dunque seminarlo ne' terreni capaci di produrlo. L'uomo esercita perciò l'impero su gli animali, e su la terra intera, perchè è fornito della ragione, per la quale può conoscere la relazione fra le cause e gli effetti, e dedurre l'esistenza di una di queste due cose dall'esistenza dell'altra.

§. 42. Una serie di raziocinj destinata a darci la conoscenza la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi si chiama *scienza*. Per cagion di esempio una serie di raziocinj che avesse per fine di farci conoscere le cause, o siano i mezzi che conducono a rendere i terreni più fecondi ed ubertosi, si chiama la *scienza agraria*, o la scienza dell'agricoltura. La facilità poi di praticare tali mezzi, e di rendere così col fatto i terreni ubertosi e fecondi, chiamasi *arte dell'agricoltura*. Ed un'arte in generale è la facilità di praticare certi mezzi per ottenere un dato fine.

Osservate che voi già possedete un'arte sapendo scrivere; quest'arte consiste nella facilità di fare colla penna alcune date figure che si chiamano lettere, e di combinarle insieme col fine di esprimerne le parole. Voi su le prime impiegate molto tempo per fare ciascuna lettera, ora la fate velocemente, e velocemente ancora scrivete le sillabe: questa velocità maggiore nel fare le lettere e le sillabe, è la facilità che avete acquistata coll'esercizio dello scrivere, cioè colla ripetizione frequente degli atti di scrivere. Tutte le arti dunque si acquistano coll'esercizio; voi ne avete ancora degli esempi nel ballo nel suono nel canto ec. Quando alcuno incomincia ad imparare ciascuna di queste arti, gli riesce sul principio molto penoso e difficile il fare ciascun moto necessario, ed impiega molto tempo nel farlo: colla ripetizione degli stessi moti la

difficoltà diminuisce, ed egli li fa con maggior celerità, e finalmente senza niuna pena.

La facilità di fare alcune date azioni si chiama pure *abito*. Quindi un'arte è un abito.

§. 13. Le scienze, e le arti hanno per fine di accrescere l'impero, che l'uomo può esercitar su la natura, e per fine ultimo la felicità dell'uomo. Nell'esempio dell'agricoltura, che vi ho recato di sopra, voi vedete bene che quest'arte pone l'uomo nello stato di render fertile un terreno; e che le produzioni della terra servono a soddisfare i bisogni dell'uomo, ed a rendere la sua vita agiata e comoda. La nautica dà all'uomo l'impero sul mare dandogli il potere di trasportare ne' lidi più lontani le produzioni, e le manifatture proprie di un paese. Le scienze e le arti in una parola fanno conoscere e praticare i mezzi per la felicità del genere umano.

§. 14. Le scienze e le arti sono un prodotto dell'anima umana, che le produce col conoscere e col volere. La scienza dell'anima umana, in quanto conosce e vuole, si chiama *filosofia*.

L'atto di conoscere e di volere lo chiamiamo generalmente *pensiere*.

La filosofia perciò può eziandio definirsi: la scienza del pensare umano.

§. 15. Diciamo altrimenti, cioè con altre parole, ciò che è la filosofia. Una serie di raziocinii destinata a darci una conoscenza distinta della scienza umana, o dell'umano sapere, costituisce la *scienza dell'umana scienza, o dell'umano sapere*. Questa scienza dell'umana scienza è la *filosofia teoretica*.

Ma l'uomo non solamente è destinato a conoscere, ma eziandio a volere ed operare. La scienza dell'umana volontà costituisce la *filosofia pratica*.

§. 16. Tutte le scienze teoretiche non sono altra cosa che sistemi di conoscenze. La filosofia dunque che esamina le leggi delle nostre conoscenze contiene le leggi di qualunque scienza.

Ogni scienza, come abbiamo detto, è una serie di raziocinii. Ora la filosofia fa conoscere le leggi di qualunque raziocinio; essa fa dunque conoscere le leggi di qualunque scienza.

Tutte le scienze pratiche hanno per iscopo di dirigere la volontà dell'uomo verso il bene. Ora la filosofia pratica esamina la natura dell'umana volontà, e la legge essenziale che dee

dirigerla: la filosofia pratica dunque contiene le leggi universali di tutte le scienze pratiche.

Da tutto ciò segue, che *la filosofia contiene la legislazione suprema di tutte le scienze*. Questa verità s'intenderà chiaramente collo studio particolare della filosofia (1).

(1) *Questo vocabolo, secondo la greca etimologia, significa amore della sapienza, e quindi filosofo vuol dire amatore della sapienza. Prima che Pitagora introducesse questa espressione, quei che si occupavano della filosofia erano chiamati sofi, o sapienti: ma a quel celebre filosofo parve troppo superbo un tal nome, e però mentre disputava con gran profondità su varie materie dinanzi a Leonte re de' Eliasi, interrogato da costui d'onde avesse appresa tanta sapienza, rispose che egli non era sapiente, ma amante della sapienza, (Cic., quæst., tus., lib. 5. cap. 3.). Gli antichi facevano consistere la filosofia nella scienza delle cose divine ed umane, e delle cagioni dalle quali derivano, e così abbracciavano ogni genere di cognizione, ma non mostravano l'oggetto distinto di questa scienza.*



CAPO II.

NOZIONI PRELIMINARI SULLA LOGICA

§. 17. **L'**uomo, come abbiamo detto, è un essere ragionevole. E' questo un fatto che ognuno di coloro, i quali intraprendono la carriera delle scienze, ha dovuto più volte sentire in se stesso. Non vi ha alcun di voi, che prima d'incominciare lo studio della logica, non abbia fatto de' raziocinii. Voi tutti siete qui venuti ad ascoltare le mie lezioni in forza di un raziocinio: voi avete pensato che per apprendere le scienze fa d'uopo essere istruito da un maestro: ciascun di voi ha detto in se stesso: *io voglio apprendere la filosofia; chiunque vuole apprendere una scienza bisogna che abbia un maestro che l'istruisca; io debbo dunque scegliermi un maestro, ed ascoltar le sue lezioni.* Tutto questo pensiero, che ha avuto esistenza nel vostro spirito, chiamasi *raziocinio*.

Potete ora conoscere che in tutti i giorni della vostra vita de' quali vi ricordate avete incessantemente fatto de' raziocinj, e che ne continuerete a fare ancora. Voi direte in voi stessi; *io voglio imprimere nella memoria le lezioni della logica; per imprimere una conoscenza qualunque nella memoria, fa d'uopo renderla più volte, ed attentamente, presente allo spirito; bisogna dunque leggere più volte, ed attentamente, le lezioni di logica che ho ascoltato dal maestro.* Or questo procedimento del vostro pensiero è per lo appunto un *raziocinio*. L'esistenza del raziocinio nel vostro spirito è dunque un fatto che potete incessantemente osservare.

§. 18. Vi ho detto che il raziocinio è un fatto? Ma che cosa è un *fatto*? Un fatto è una cosa che si mostra a' nostri sensi. Così l'esistenza del sole della luna delle stelle è un fatto; poichè tali cose si mostrano a' nostri occhi: l'esistenza de' corpi duri molli caldi e freddi è un fatto, poichè si mostra al nostro tatto. Le cose che si mostrano a' nostri sensi esterni si

chiamano *fatti esterni*; ma vi sono cose che sono in noi, che si mostrano a noi; ma che non si mostrano per mezzo de' sensi esterni e che si mostrano a noi soli, e non già agli altri uomini. Così i nostri desideri i nostri voleri i nostri giudizi i nostri raziocinii sono in noi, si mostrano a noi; poichè ognuno di noi, quando desidera di mangiare o di bere, sa che ha un tal desiderio; quando forma internamente la risoluzione di studiare, sa che egli fa questa risoluzione; quando giudica che il mangiare il tal cibo nuoce alla salute del suo corpo, sa che fa il tal giudizio; quando conclude che bisogna scegliersi un maestro, ed ascoltare le sue lezioni, sa che fa questo raziocinio. Tali cose si mostrano solamente a colui, in cui accadono, quando egli non le manifesta agli altri. Ogni uomo dunque sente in se alcune cose che in esso accadono. I filosofi esprimono ciò dicendo *che ogni uomo ha coscienza de' propri pensieri, e delle proprie modificazioni*: questa coscienza si chiama eziandio *sensu interno*. Le cose che si mostrano a noi per mezzo del senso interno si chiamano *fatti interni*. I fatti son dunque di due specie, altri sono esterni, ed altri sono interni. I primi si manifestano a noi per mezzo de' sensi esterni, i secondi per mezzo del senso interno. Questa distinzione dei fatti è molto importante. Ma ritorniamo al raziocinio, che abbiamo riposto nella specie de' fatti interni.

§. 49. Questo pensare, che noi abbiamo chiamato raziocinio, è un pensare complesso, bisogna decomporlo ne' suoi elementi. Voi non potete conoscere distintamente un composto qualunque, per esempio un edificio, che esaminandolo parte a parte. Ora nel raziocinio noi osserviamo un pensare, che si deduce da altri pensieri. Nel primo esempio addotto il pensare: *io debbo scegliermi un maestro, ed ascoltare le sue lezioni*, è dedotto dai seguenti, 1. *chiunque vuole apprendere le scienze, bisogna che abbia un maestro che l'istruisca*: 2. *io voglio apprendere la filosofia*. Nel secondo esempio, il pensare: *bisogna leggere più volte, ed attentamente le lezioni di logica che ho ascoltato dal maestro*, è dedotto da' seguenti: 1. *per imprimere una conoscenza qualunque nella memoria, fa d'uopo renderla più volte, ed attentamente presente allo spirito*: 2. *io voglio imprimere nella memoria le lezioni della logica*. Il vocabolo dunque denota l'azione della mente che

deduce. Nel raziocinio perciò bisogna distinguere un pensiero dedotto, ed altri pensieri da' quali si deduce. Io chiamo il pensiero dedotto *illazione*, ed i pensieri dai quali l'illazione si deduce *premesse*, e concludo che il raziocinio consta di illazioni e di premesse.

§. 20. Dopo questa prima decomposizione del raziocinio nella illazione e nelle premesse, io ritrovo che tanto l'una, quanto le altre sono ancora de' pensieri complessi, poichè riflettendo su diversi raziocinii che noi facciamo tutto giorno, ritrovo che tanto le illazioni, che le premesse sono *un'operazione dello spirito per la quale noi pensiamo che un oggetto è, o non è di tale, o tale maniera.* A questa operazione io do il nome di *giudizio*; e concludo che nel giudizio si comprende il pensiero di un oggetto, e quello di una qualità che all'oggetto si attribuisce, o che dell'oggetto si nega. Il giudizio suppone dunque necessariamente due pensieri: quello dell'oggetto di cui si giudica, e quello di ciò che si giudica di questo oggetto. Vi ha dippiù nel giudizio un'operazione dello spirito per mezzo della quale noi guardiamo l'oggetto, e ciò che ne giudichiamo, come uno stesso tutto. Noi uniamo, per così dire, l'uno coll'altro, o pure separiamo l'uno dall'altro. L'oggetto di cui si giudica si appella il *soggetto del giudizio*; ciò che si giudica di questo soggetto è appellato l'*attributo*, o il *predicato*. In questo giudizio: *la neve è fredda*, la neve è il soggetto, *fredda* è il predicato. L'azione dello spirito che riguarda la freddezza come esistente nella neve, o che unisce la freddezza alla neve, viene espressa dal vocabolo *è*, chiamato *copula* dai logici, *verbo* dai gramatici. In questo giudizio rapportato di sopra: *chiunque vuole apprendere le scienze, bisogna che abbia un maestro che l'istruisca*, il soggetto è espresso dai vocaboli: *chiunque vuole apprendere le scienze*: il resto de' vocaboli contiene il verbo, ed esprime il predicato: e per vederlo chiaramente, basta sostituire la seguente espressione, ch'è la stessa cosa: *è bisognoso di un maestro, che l'istruisca*; la voce *è* si chiama *verbo*, o *copula*, le parole, *bisognoso d'un maestro, che l'istruisca*, esprimono il predicato. Il soggetto ed il predicato costituiscono la *materia* del giudizio; il verbo ne costituisce la forma.

Nel giudizio o si afferma, o si nega una cosa di un'altra; nel

primo caso il giudizio appellasi *affermativo*, nel secondo *negativo*. *Il circolo non è quadrato. La neve non è calda*, sono de' giudizi negativi.

Il pensiero del soggetto, e quello del predicato chiamansi *percezioni*, *idee*, *concetti*, vocaboli che nel momento uso indifferentemente nello stesso senso. Il giudizio suppone due idee.

§. 21. Concatenando più raziocini col fine di far conoscere distintamente un oggetto qualunque, si forma una scienza; concatenando dunque molti raziocini, affine di far conoscere distintamente il raziocinio noi avremo una *scienza del raziocinio*. A questa scienza io do il nome di *logica* (1).

Molte definizioni si son date della logica; esse, secondo me, non sono esatte, ed han servito a gettare la confusione nella mente de' giovanetti non solo, ma degli adulti ancora. Quasi

(1) *Logica come suona la sua greca etimologia, significa discorso o raziocinio. La logica naturale, o buon senso, non basta, specialmente trattandosi di investigazioni profonde. Di più rari sono certi talenti i quali possano colla sola forza propria estendersi in molte cose, specialmente disparate, e ciò quando pure avvenga è sempre con grave perdita di tempo, con prossimo pericolo di errare. La maggior parte ha bisogno che sia bene additata la strada da battersi. Perciò con savio accorgimento fin dagli antichi tempi si introdusse la logica artificiale fondata sopra precetti che si appoggiavano a lunghe osservazioni della natura umana, ed al consenso universale. Come si dettano precetti di grammatica e di eloquenza, sebbene tutti parlino, per perfezionare lo stile, così sebbene tutti mostrino quella che Orazio chiama divina particula aurae, cioè il senso comune o la facoltà di raziocinare, pure si danno i precetti per bene opportunamente e speditamente usarne, anche ne' casi più difficili. — Tanta era la stima che gli antichi facevano della logica, che Aristotele la disse chiave delle scienze, e Socrate pensava che fosse scesa dal cielo, e mandata col fuoco celeste per mezzo di Prometeo agli uomini primi migliori de' loro discendenti e più accetti ai Numi. Il primo che fece una scienza della logica fu Zenone di Elea, e quegli che più si distinse nell' antichità per questo ramo di sapere fu Aristotele di Stagira.*

tutte queste definizioni hanno riguardato la logica come un' arte. *La logica è la scienza del raziocinio*; ecco un' idea netta della logica (4).

Un'arte del raziocinio consisterebbe nell'abitudine di ragionar bene, senza conoscer le regole di ragionare esattamente, o pure con conoscere queste regole, senza saperle dedurre dalle premesse. La logica deduce da alcune premesse tutte le leggi del raziocinio; ella è dunque una scienza. Voi resterete convinti di questa verità, allorchè avrete studiata la logica.

Se il raziocinio consiste, come abbiamo detto, a dedurre un giudizio da altri giudizi, o in altri termini, una conoscenza da altre conoscenze; la definizione data equivale alle seguenti: *la logica è la scienza della deduzione de' nostri giudizi. La logica è la scienza della deduzione delle nostre conoscenze.*

Io mi son proposto di condurvi nel malagevole cammino della filosofia senza punto disgustarvi; ma rendendovene piacevole lo studio. Per ottenere questo fine io mi son proposto di

(4) *Frequentemente si dice dai trattatisti che la logica è la scienza di trovare e proporre il vero. Quando si occupa di rintracciare il vero dicesi analisi, che significa scioglimento, per indicare che la verità delle cose non si scopre se non sviluppando e sciogliendo ciò che le involge e lega, per esaminare ad una ad una le parti che le compongono. Quando poi si occupa di proporre altrui, o parlando o scrivendo, il vero già trovato, dicesi dialettica, che suona discorrere insieme. L'analisi è la più necessaria, perchè quando il vero è scoperto non riesce difficile il manifestarlo, ed anche in questo caso si potrebbe applicare il passo di Orazio: «... Cui lecta potenter erit res. Nec facundia deseret hunc, nec lucidus ordo.*

Del resto il chiamar la logica o l'arte di pensare, o la scienza di trovare e proporre il vero, dirò con Damiron (Comp: de Philos: Préface) è un confonderla coll'eloquenza e molto più colle matematiche, colla fisica, in una parola colle scienze tutte, perchè se sono vere scienze hanno per oggetto di trovare un certo vero. Ma forse chi in tal guisa chiamò la logica, intese dire con quelle frasi, che per trovare qualunque vero essendo necessario per lo più l'uso del raziocinio, la scienza di esso dovca chiamarsi la scienza di trovare il vero.

farvi partire da ciò che vi è noto per farvi giungere gradatamente a ciò che vi è ignoto. Io voleva darvi l'idea che lego a questo vocabolo *logica*: io cominciai a presentarvi un fatto che ciascun di voi può incessantemente osservare in se stesso. Questo fatto è il *raziocinio*: esso vi era noto: ognun di voi ha ragionato prima d'incominciare lo studio di questa logica, ma niuno di voi ha forse detto con riflessione: *io sono un essere ragionevole*: niuno di voi ha certamente osservato distintamente gli elementi del *raziocinio*: niuno ha diretto a se stesso questa domanda: *che cosa è raziocinio? quali sono i suoi elementi?* Io ho diretto la vostra attenzione sul vostro pensiero che chiamasi *raziocinio*: io ve l'ho fatto decomporre nei giudizi: io vi ho fatto decomporre il giudizio nei suoi elementi, cioè nelle *idee*. Ciò fatto vi ho dato un'idea della scienza, che è l'oggetto del vostro presente studio. Voi già sapete qual senso attaccar dovete a questo vocabolo *logica*. Voi già incominciaste a conoscere, che vi ha una scienza del *raziocinio*. Il metodo che io terrò per insegnarvela si è di diriger la vostr'attenzione sul vostro pensiero, allorchè ragionate, e di condurvi così gradatamente da ciò che vi è noto, sebbene forse non l'abbiate con attenzione e distintamente osservato, a ciò che bramo di farvi conoscere.

§. 22. I *raziocinii* si compongono dunque di giudizi (1); ma i giudizi si fanno di due modi: in alcuni (nei giudizi affermativi) noi affermiamo il predicato del soggetto, perchè l'esperienza c'insegna che il predicato conviene al soggetto, non già perchè percepiamo alcuna necessità di questa convenienza, o alcuna impossibilità dell'opposto; in alcuni altri (nei giudizi affermativi) affermiamo il predicato del soggetto, perchè vediamo la necessità di questa convenienza, e l'impossibilità assoluta dell'opposto. Prendiamo per esempio questi due giudizi: *la neve è fredda: due quantità uguali ad una terza so-*

(1) Sembra che sarebbe più rigorosamente detto: i *raziocinii* si compongono di giudizi concatenati tra loro; poichè, come è stato già avvertito, e come luminosamente l'autore dimostra in seguito, per formare un *raziocinio*, conviene che un giudizio sia dedotto da altri giudizi, e però bisogna che siano tra loro concatenati.

no uguali fra di esse. Vi si presenta innanzi gli occhi un corpo bianco, che si chiama neve: prima che vi si avesse detto che la neve è fredda, e prima che voi l'aveste toccata, non potreste certamente pronunciare questo giudizio: *la neve è fredda.* L'idea del soggetto, ch'è quella di un corpo di una determinata bianchezza, non v'induce in alcun modo a questa affermazione: voi non vedete fra il soggetto ed il predicato alcun legame, vi è in conseguenza impossibile di conoscere, prima dell'esperienza, se la neve sia fredda. Voi toccate la neve: questo contatto eccita in voi la sensazione di freddo: voi pronunciate questo giudizio: *la neve è fredda*; non già perchè vedete alcuna necessità della convenienza del predicato *fredda* al soggetto *la neve*; ma perchè il tatto vi ha insegnato, che questo predicato conviene al soggetto, ma perchè la qualità di essere fredda si è da voi sentita nella neve; il motivo di questo giudizio non è dunque nella natura delle idee del soggetto e del predicato; ma nell'esperienza.

Avviene altrimenti nell'altro giudizio rapportato: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse.* Voi vedete fra il soggetto ed il predicato non solo la convenienza, ma una convenienza *necessaria*; in modo che l'opposto è riguardato come assolutamente impossibile. Voi conoscete non solamente, che se i lati della superficie piana del vostro tavolino sono uguali alla misura della mezza canna, sono uguali fra di essi; ma conoscete ancora, che nella condizione enunciata, questi lati debbono necessariamente esser uguali, e ch'è assolutamente impossibile che non lo siano. Lo stesso avviene ne' giudizi negativi: voi direte: *la neve non è calda*, non già perchè percepite alcuna ripugnanza fra il soggetto ch'è un corpo di una determinata bianchezza, ed il predicato ch'è la qualità di esser calda, ma perchè l'esperienza de' vostri sensi vi ha insegnato che la qualità di esser calda non si trova nella neve.

Prima dell'esperienza, se si fosse presentata per la prima volta ai vostri occhi la neve, voi non avreste potuto sapere, se essa fosse calda o fredda. Avviene altrimenti in questo giudizio: *due quantità uguali ad una terza non sono l'una maggiore dell'altra.* Io nego il predicato del soggetto, perchè vi scorgo un'assoluta ripugnanza fra l'uno e l'altro. I pri-

mi giudizi si chiamano giudizi *empirici, sperimentali, fisici, a posteriori, contingenti*. I secondi si appellano giudizi *puri, razionali, metafisici, a priori, necessari*. Il segno per distinguere gli uni dagli altri è il seguente: un giudizio assertativo e contingente, quando tolto il predicato non si distrugge l'idea del soggetto: è necessario, quando tolto il predicato si distrugge l'idea del soggetto. Un giudizio negativo è contingente, quando assertato il predicato non si distrugge l'idea del soggetto; è necessario, se si distrugge.

§. 23. La distinzione delle conoscenze della quale vi ho parlato è della più alta importanza. Essa vi farà conoscere il diverso modo con cui dovete fare acquisto delle conoscenze *pure*, da quello con cui acquistar dovete le conoscenze *sperimentali*. Voi non avete bisogno per le prime di gettarvi nel mondo esterno, e di percorrerlo parte per parte. No, queste conoscenze sono indipendenti dall'esperienza de' sensi (1).

Voi dovete discendere nel fondo del vostro pensiero; dovete contemplare attentamente le vostre idee; queste conoscenze consistono appunto nel solo rapporto delle idee vostre. Così per conoscere che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; che il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti, voi non avete bisogno di fare alcuna osservazione; il vostro pensiero è in ciò sufficiente a se stesso. Paragonate l'idea del soggetto con quella del predicato, la convenienza del secondo al primo non solo vi colpirà, ma voi sentirete la necessità di questa convenienza, e l'impossibilità assoluta dell'opposto.

Avviene altrimenti nelle conoscenze sperimentali. Voi avete bisogno per farne acquisto di recarvi nel mondo de' sensi, di percorrerlo parte per parte, di osservarlo attentamente. Ciò non ostante, se non prenderete le dovute precauzioni, cor-

(1) Non si pretenda dedurre che le idee che entrano nei giudizi puri sieno innate. Quando si dice che queste conoscenze sono indipendenti dall'esperienza de' sensi, deve intendersi che supposte in noi certe idee, certe conoscenze, possiamo senza ricorrere a esperimenti o col solo paragone di esse o col raziocinio vederne la necessaria convenienza o disconvenienza.

rerete rischio di abbracciare l'errore che volete sfuggire, e di non prendere la verità che bramate conoscere.

Io mi son proposto di nulla dirvi, che non possa spiegarvi con degli esempi di facile intelligenza. Un negro che non è giammai sortito dal mezzo dell'Africa, che non ha veduto altri uomini che quei della sua nazione, e che non ha inteso parlare degli altri popoli, senza dubbio crede fermamente che tutti gli uomini sono negri, ed egli ha di questa proposizione la certezza la più forte che possa derivare dal fatto e dall'esperienza. Un giorno egli vede uomini bianchi; l'abitudine produce in lui la sorpresa, ma la sua ragione non soffre alcuna ripugnanza: egli vede qualche cosa d'insolito, ma non vede un impossibile, e si assuefa al bianco, come si era assuefatto al nero. Sarebbe lo stesso per noi, se non avessimo giammai avuto conoscenza dell'esistenza de' negri, e che giungessimo a scoprirli.

Noi siamo certi, o almeno crediamo esserlo, che non vi sia alcun popolo di color verde. Intanto che cosa vi sarebbe d'impossibile e di assurdo, se si scovrisse qualche giorno un'isola, in cui gli abitanti avrebbero la tinta verde? Se alcun di voi non uscisse fuori dell'Italia, non avesse giammai udito un altro linguaggio che l'italiano, non fosse stato istruito che altre nazioni parlano un altro linguaggio, crederebbe certamente che tutti gli uomini chiamano l'astro del giorno *sole*, e che ne scrivono il nome, come qui scritto lo vedete, ed io non dubito che i ragazzi credano il proprio linguaggio, il linguaggio naturale di tutti gli uomini.

Per evitar l'errore nelle conoscenze sperimentali, bisogna dunque percorrere il mondo de' sensi, e fare un numero sufficiente di esperienze. Ma non è questo ancora un mezzo perfettamente sicuro. Io suppongo che voi abbiate conosciuto tutte le nazioni culte, che al presente abitano l'Europa; voi avete certamente osservato che uno de' mezzi, di cui i dotti di queste nazioni si servono, per comunicare agli altri le loro scoperte, e per farle passare ai secoli futuri, si è la stampa; ma v'ingannereste nel credere, che questo mezzo abbia avuto esistenza in tutti i tempi. La storia vi fa conoscere che la stampa è un'invenzione di fresca data.

Vi guarderete dunque dal pregiudizio di credere, che le cose

sieno da per tutto come sono in alcuni luoghi, e che sieno state nel passato come sono nel presente.

Questa osservazione nondimeno non dee riguardare che le conoscenze *empiriche*, non già le conoscenze *pure*. Queste sono di un'universalità assoluta; esse sono di tutti i luoghi, e di tutti i tempi. Sarà sempre e da per tutto certo che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; che il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti, ch'è impossibile una superficie quadrata, e circolare insieme, ch'è impossibile chiudere uno spazio con due linee rette.

§. 24. Se i nostri raziocinii si compongono di giudizi; se i nostri giudizi si dividono in *puri* ed *empirici*, segue che i nostri raziocinii debbono essere o *puri* o *empirici*, o *misti*. Son puri, allorchè tutti i giudizi che li compongono son puri, come sarebbe il seguente raziocinio: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Ora quattro unito a due è uguale a sei, e tre unito a tre è uguale a sei: quattro unito a due è dunque uguale a tre unito a tre.*

I raziocinii sono empirici, allorchè tutti i giudizi che li compongono sono empirici, come sarebbe il seguente: *tutti gli uomini sono mortali, ed il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni; ora ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo; dopo cento anni dunque, contando dal giorno presente, la massa degli uomini, che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente.*

I raziocinii son misti allorchè si compongono di giudizi puri, e di giudizi empirici, come sarebbe il seguente: *ogni effetto dee aver la sua causa, poichè il nulla non può far cosa alcuna; la pioggia, la neve, la gragnuola sono effetti, cioè cose che incominciano ad essere; vi dee dunque essere una causa di questi effetti.*

Il primo giudizio è puro, il secondo è un giudizio empirico. E' certo che vi sono scienze perfettamente *pure*, cioè in cui non hanno luogo che i ragionamenti puri. E' ugualmente certo che vi sono scienze *miste*, cioè scienze composte di ragionamenti misti. L'aritmetica, e la geometria ci somministrano un esempio perfetto delle prime: queste scienze perciò compongono le *matematiche dette pure*. La meccanica, l'ottica,

l'astronomia sono un esempio palpabile delle seconde. La stessa fisica sperimentale è ancora una scienza mista. In rigore, come diremo, non vi sono scienze perfettamente empiriche.

§. 25. Se la logica, come vi ho detto, è la scienza del raziocinio, se il raziocinio di cui si fa uso nelle scienze è o puro, o misto, voi vedete bene, che la logica può dividersi in due parti. Se ella esamina il procedimento del nostro pensare nel raziocinio puro, noi la chiameremo *logica pura, razionale, speculativa*; se poi esaminerà il procedimento del pensare nel raziocinio misto, noi la chiameremo *logica mista*. La prima è la logica delle idee, la seconda la logica de' fatti (4).

Queste espressioni non vi sembreranno oscure, se rifletterete, che nei giudizi puri si prescinde dall'esistenza degli oggetti, e si fa solamente attenzione al rapporto delle nostre idee. Sia che voi abbiate col fatto misurato due quantità con una terza, sia che non le abbiate misurate giammai, sarà sempre vero che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; poichè si prescinde dall'esistenza delle due quantità, e dalla loro misurazione; ma si bada solamente al rapporto delle idee del soggetto e del predicato. Ancorchè non vi fosse alcuna linea retta nel mondo, sarà sempre vero che due rette uguali ad una terza linea retta saranno uguali fra di esse; sarà sempre vero che due linee rette non possono chiudere uno spazio. Da ciò viene che alcuni filosofi chiamano le verità pure, di cui parliamo, verità *condizionali*. Difatto, riguardo alla na-

(4) Questo sistema di trattar la logica ci sembra felicissimo, e degno dell'acuto ingegno del sig. Galluppi. Infatti per esso viene a togliersi quella specie di disordine che si trova nei trattati elementari, anche più famigerati, di veder cioè discusse nella logica molte materie che esigono le cognizioni metafisiche, o appartengono alla metafisica, le quali bisogna ammettere dietro raziocinii non molto severi, o sull'altrui autorità; oppure, se vengono discusse rigorosamente, è necessario che l'intelletto dei giovani sia già addestrato a raziocinare e ne conosca bene le regole. Nella prima supposizione si assuefanno i giovani alla superficialità e al pregiudizio, nella seconda si pretende che essi sappia-
no già quello che loro si vuole insegnare.

tura delle cose, riguardo all'esistenza, esse sono ipotetiche. In buon senso, si dice negli esempi addotti, se vi sono due linee rette, che sieno uguali ad una terza, saranno uguali fra di esse; se vi è una superficie piana terminata da linee rette, il numero di queste dee essere maggiore di due. Le conoscenze pure sono reali per lo spirito, ipotetiche per la natura. Queste conoscenze essendo indipendenti dall'esperienza, non possono oltrepassare la regione del pensiero; appartiene all'esperienza il menarci nella regione dell'esistenza: perciò nei raziocinii misti il giudizio sperimentale rende reale l'ipotesi del giudizio puro: onde ne segue una conseguenza, che pronuncia su l'esistenza. Nel raziocinio misto addotto per esempio nel §. 24. il primo giudizio puro non è che ipotetico, il secondo giudizio sperimentale rende reale l'ipotesi del primo: *ogni effetto dee aver la sua causa*. In questo giudizio non si afferma l'esistenza di un qualche effetto, l'esistenza di qualche causa; ma si stabilisce solamente un rapporto necessario fra l'idea di effetto, ch'è quella di una cosa che incomincia ad avere esistenza, e l'idea di *esser prodotto da un'altra cosa*; si dice: se vi ha cose che sono effetti, debbono esservi le cause di questi effetti. Il secondo giudizio sperimentale ci mena nella regione dell'esistenza, e rende reale la condizione del primo: esso dice: vi sono cose che sono effetti e queste cose sono la pioggia, la neve, la gragnuola; quindi si deduce un terzo giudizio che pronuncia l'esistenza delle cause di questi effetti.

§. 26. Io desidero che voi intendiate chiaramente ciò che vi dico. Ora avete voi ben compreso la differenza fra il nostro pensiero, e la realtà delle cose? Siete voi nel caso d'intender ciò che si dice, allorchè si parla del passaggio dalla regione del pensiero, o dello spirito, a quella dell'esistenza? Noi abbiamo detto, che le conoscenze pure sono reali nel nostro spirito, ma che è necessaria l'esperienza per assicurarci della loro realtà nella natura; l'esperienza si risolve nelle nostre sensazioni. Come dunque si conclude da ciò che si sente a ciò che è? Uditemi con attenzione, e questo linguaggio vi si renderà chiaro.

Io vi ho fatto osservare che voi ragionate: vi ho spiegato che il raziocinio si compone di giudizi, e che pel giudizio è necessaria la percezione; ora a ciò che percepisce, giudica, e

ragiona; si dà il nome di *spirito*, e di *anima*. Non è ancor tempo di ragionarvi della sua natura.

La percezione il giudizio il raziocinio sono dunque nello spirito: Intanto nel raziocinio misto hanno per oggetto cose esistenti fuori dello spirito; or come lo spirito può arrivare a conoscere ciò che è fuori di lui? Ecco un problema fondamentale nella filosofia, e che ha incessantemente tormentato i più grandi pensatori. Gli esempi che possono rendervi sensibile l'importanza o la difficoltà del problema enunciato vi son somministrati dalla giornaliera esperienza. Guardate in uno specchio piano, vedrete dietro di esso un uomo perfettamente simile a voi; intanto siete sicuro che quest'oggetto dietro lo specchio non ha esistenza affatto; ora questa visione è nel vostro spirito; vi ha dunque una differenza fra ciò che è nel vostro spirito, e ciò che è nella realtà delle cose, e voi non siete nel dritto di concludere da ciò che vedete a ciò che è. Mirate un bastone immerso nell'acqua, lo vedrete rotto, intanto siete sicuro che non è realmente così. Guardate con occhiali di color verde, gli oggetti vi sembreranno tinti di verde; guardando poi con gli occhi nudi, quel verde sparirà momentaneamente. Guardate lungo il mare, la superficie di esso sembrerà circonscritta da una volta azzurra; ponetevi in una barca, e cercate di arrivare a quella volta essa vi fuggerà incessantemente davanti gli occhi, e vi sarà impossibile di poterla raggiungere. Ora tutte queste sensazioni, tutte queste apparenze sono nel vostro spirito; poichè è appunto lo spirito quel che percepisce; non potete dunque concludere che le cose sono al di fuori dello spirito, come sono dentro dello spirito, e voi già potete incominciare a distinguere la regione del pensiero da quella della realtà.

Questa distinzione vi si renderà ancora vieppiù sensibile, se rifletterete al fenomeno de' sogni: quante cose vedete nei vostri sogni, che nella veglia siete sicuri che non hanno avuto mica esistenza? Queste cose erano nella regione del vostro pensiero, ma non già in quella della realtà. Vi ha dunque un intervallo fra la regione del pensiero, e quella dell'esistenza.

§. 27. Io non vi ho presentato che fatti, i quali sono ovvii a ciascun di voi. Voi siete dunque oggi nel caso d'intendere il senso di questo problema principale della filosofia: *come si passa dal pensiero all'esistenza.*

Ma se voi intendete il senso dell'enunciazione del problema, non siete ancora nel caso di risolverlo. Quella scienza che vi porrà nel grado di poter darne la soluzione si chiama *metafisica* (1). Essa esamina le forze dello spirito, e vi mostrerà su qual fondamento, e sino a qual punto si può passare da ciò che si sente e si pensa a ciò che è.

Se la logica mista è la scienza del raziocinio misto; se nel raziocinio misto si conclude su le cose esistenti; nel raziocinio misto si passa dunque dal pensare a ciò che è. La logica mista suppone perciò la metafisica, e non può esattamente trattarsi che dopo la metafisica.

Ma non può concludersi lo stesso della logica pura. In questa scienza non si esamina altro, che l'artificio del ragionamento puro: nel ragionamento puro non si sorte dalla regione del pensare. Nei miei elementi di filosofia io dunque tratterò prima la logica pura, indi la metafisica, poi la logica mista, e finalmente la morale. Io non credo di dovermi nel momento trattenere a slegarvi distintamente l'oggetto della metafisica, e della morale: a suo luogo ve lo farò conoscere.

§. 28. Il raziocinio si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma*, e riguardo alla sua *materia*. La forma del raziocinio consiste nella connessione delle illazioni colle premesse: questa connessione è espressa dal vocabolo *dunque*, o da altri che gli son sinonimi: essa è essenziale al raziocinio, perchè questo consiste nella deduzione de' nostri giudizi. Le nostre scuole hanno perciò distinto nel raziocinio l'*antecedente*,

(1) Questo nome fu introdotto da un certo Andronico, il quale con un grammatico, detto Tirannione, si occupò a commentare e riordinare, chi sa come! le opere di Aristotile plene di lacune e guaste dal tempo e dall'umido, per essere state 130 anni sepolte. Costoro quando da Silla furono trassate a Roma con altre rarità d' ogni specie della vinta Grecia, dopo aver classate le materie aristoteliche spettanti all'arte poetica, alla morale, alla politica, alla dialettica, alla fisica in varii trattati, non sapendo a qual classe ridurne altre che pure erano in gran numero, le unirono in un sol corpo, e lor dettero il nome di Metafisica, cioè opera dopo la fisica; ed in essa si tratta dello spirito, dell' idee ec.

il conseguente, e la conseguenza. L'antecedente è costituito dalle premesse. Il conseguente è l'illazione. La conseguenza e la connessione dell'antecedente col conseguente, può esser vera la conseguenza, e falso il conseguente come nel seguente raziocinio. *Ogni animale a due piedi è uomo. Il gallo è un animale a due piedi. Il gallo dunque è uomo.* Il conseguente di questo raziocinio è falso; ma la conseguenza è vera, e per assicurarvene esprimiamo la connessione fra l'antecedente, ed il conseguente con una proposizione ipotetica, nella quale l'antecedente sia la condizione, ed il conseguente il condizionato: *Se ogni animale a due piedi è uomo, e se il gallo è un' animale a due piedi; il gallo è uomo.* Qui non si afferma, che ogni animale a due piedi sia uomo, e che il gallo sia animale a due piedi; ma solamente la connessione fra tutte e due le premesse e l'illazione; ora essendo vera questa connessione, segue, che la conseguenza sia vera, sebbene il conseguente, *il gallo è uomo*, sia falso. Il conseguente è falso, perchè una delle premesse è falsa.

Quando nel raziocinio è vera la conseguenza, vale a dire, quando vi è la connessione fra l'antecedente, ed il conseguente, il raziocinio si dice *vero formalmente*, nel caso contrario si dice *formalmente falso*, come sarebbe il seguente. *Socrate fu filosofo: alcuni filosofi son giusti; Socrate fu dunque giusto.* Tutte le proposizioni di queste raziocinio son vere; e perciò esso è materialmente vero; ma è formalmente falso; poichè l'illazione non segue dalle premesse, non seguendo dall'essere giusti alcuni filosofi, che il tale filosofo debba esser giusto. Al contrario, se si dicesse: *Socrate fu un filosofo: ogni filosofo è giusto; Socrate fu dunque giusto*, il raziocinio sarebbe formalmente vero, e materialmente falso, essendo falso che ogni filosofo sia giusto.

Da ciò segue, che due cose debbonsi trattare nella logica pura: 1. fa d'uopo far conoscere la natura delle premesse del raziocinio puro, o sia determinare la natura de' suoi elementi: 2. bisogna stabilire le leggi formali di qualunque raziocinio. Ciò è lo stesso, che il far conoscere il raziocinio puro considerato tanto *materialmente* che *formalmente*.

CAPO III.

DELLE VERITA' PRIMITIVE PURE A PRIORI EC.

§. 29. Ogni scienza è una serie di raziocini: In ogni raziocinio vi ha un giudizio dedotto da altri giudizi: Il giudizio dedotto si chiama *illazione*, o *conseguenza*; i giudizi da cui si deduce si chiamano *premesse*. Le premesse di un raziocinio possono esser illazioni di altri raziocini antecedenti, ma finalmente bisogna venire a dei raziocini, le cui premesse non sieno dedotte. Se le premesse di un raziocinio non sono illazioni di alcun altro raziocinio, si chiamano nel rigor del termine *principj*. I principj debbono dunque essere evidenti per se stessi, vale a dire lo spirito nei principj dee percepire immediatamente il rapporto tra il soggetto, ed il predicato. Per cagion di esempio, io ragiono a questo modo: se qualche cosa esiste, un Dio infinitamente perfetto esiste; ma qualche cosa esiste, perchè io esisto; esiste dunque un Dio infinitamente perfetto.

Esiste un Dio infinitamente perfetto, per l'antecedente raziocinio: ma un Dio infinitamente perfetto è anche giusto; esiste dunque un Dio giusto.

Esiste un Dio giusto, per l'antecedente raziocinio; ma un Dio giusto dee premiare la virtù e punire il vizio. Iddio dunque giusto dee premiare la virtù, e punire il vizio.

Iddio giusto dee premiare la virtù, e punire il vizio, per l'antecedente raziocinio; ma egli sovente non premia la virtù, e punisce il vizio in questa vita mortale; esiste dunque dopo la morte un altro ordine di cose, in cui la virtù sarà perfettamente premiata, ed il vizio perfettamente punito. Questo esempio vi dimostra una catena di raziocinj, in cui l'illazione del raziocinio antecedente diviene premessa del raziocinio che segue.

§. 30. L'uomo non è solamente un essere che ragiona entro

di se; egli ha ancora il dono dell'linguaggio de' suoni articolati, con cui esprime il suo pensiero; riflettendo su le parti di questo linguaggio, e su i loro rapporti, noi possiamo dunque distintamente sviluppare gli elementi del pensiero, ed il procedimento del pensiero stesso. Il raziocinio si compone di giudizj, il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso*, ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*. Una proposizione è dunque evidente per se stessa, allorchè quegli che conosce il valore de' termini, non può affatto dubitare di ciò che essa esprime: tali sonq queste proposizioni: *un tutto è eguale alle sue parti prese insieme. Due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse.*

I principi delle scienze di ragionamento puro si chiamano *assiomi*. Un *assioma* dunque è una proposizione evidente per se stessa, la quale esprime un giudizio *puro, razionale, metafisico, a priori, necessario*, denominazioni tutte che vi ho pregato di rendervi familiari.

§. 31. Le scienze pure non possono dunque prescindere dagli assiomi. Di questi assiomi, che sono i principj di alcune scienze, voi vi servite incessantemente nei raziocini, che vi guidano nel cammino della vita. Se alcun di voi prende ad imprestito da un suo amico la somma di cento ducati. Se egli gli restituisce una volta ducati cinquanta, dopo qualche tempo altri ducati cinquanta, non crederà egli fermamente di avergli restituita la stessa somma, che l'amico gli aveva improntata? Ora quali pensieri concorrono a formare in costui questa persuasione infallibile e necessaria? Egli riguarda le due somme restituite, come parti di un tutto, ch'è la somma di cento ducati: egli percepisce necessariamente, *che un tutto è uguale alle sue parti prese insieme*, egli dunque non può non essere necessariamente persuaso di avere restituito il tutto al suo amico avendogli restituita la somma delle sue parti.

Se alcun di voi vuole assicurarsi, se una stanza sia perfettamente quadrata, in conseguenza se tutti i suoi quattro lati sieno uguali, non rapporterà egli ciascun lato ad una comune misura, e trovando, per cagion d'esempio, che ciascun di questi lati sia uguale a quattro volte la mezza canna, non sarà egli necessariamente, ed infallibilmente persuaso, che tutti i quattro lati della stanza sono uguali fra di essi? Ora quali pen-

sieri concorrono a formare in costui questa persuasione infallibile e necessaria? Egli vede che ciascun lato è uguale a due canne; egli percepisce necessariamente, *che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*; egli non può dunque non essere necessariamente persuaso della perfetta uguaglianza de' lati della stanza. Io non vi moltiplico gli esempi: ciascun di voi riflettendo su i raziocinii, che incessantemente lo guidano nel cammino della vita, può moltiplicarli a se stesso. Io dunque non ho avuto bisogno per farvi conoscere l'esistenza degli assiomi di supporre in voi la conoscenza delle scienze pure; mi è stato sufficiente di farvi riflettere sul procedimento del vostro pensare nei raziocinii giornalieri che fa ciascun di voi. Io non vi ho trasportato in un paese incognito parlandovi degli assiomi; io vi ho fatto osservare l'uso che voi ne avete fatto da più tempo, e che ne fate ogni dì, sebbene non lo abbiate attentamente osservato.

§. 32. Or perchè mai a colui che conosce esattamente le idee, che si legano al differenti vocaboli di questa proposizione: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme*, è essa evidente per se stessa? Ciò avviene, perchè egli vede che questa proposizione è *identica*, o che essa non significa altra cosa, se non che il tutto è uguale a se stesso. Se si dice, *un tutto è maggiore d'una delle sue parti*, è questa ancora una proposizione identica; perchè è lo stesso che dire: *un tutto è maggiore di ciò ch'è minore di lui*.

L'identità immediatamente percepita fra il soggetto, ed il predicato è dunque il segno, col quale si riconosce che una proposizione è evidente per se stessa, e si riconosce l'identità, allorchè si afferma l'istessa idea di se stessa. L'espressione generale delle proposizioni identiche affermative è dunque la seguente: *ciò che è è*; oppure *ciò che non è è ciò che non è*. Il che vale quanto dire: *il nulla è nulla*.

Le proposizioni negative sono anche evidenti per se stesse, quando è immediatamente percepita la diversità del soggetto, e del predicato: così per esempio, questa proposizione: *la parte di un tutto non è uguale al tutto*, è evidente per se stessa, poichè lo spirito percepisce immediatamente la diversità delle idee di parte, e di tutto. L'espressione generale dunque di tutte le proposizioni identiche negative è la seguente: *ciò che*

è non è ciò che non è, oppure: ciò che non è non è ciò che è. Il che vale quanto dire: il nulla non è l'essere.

Gli assiomi non solamente sono evidenti per se stessi, ma il rapporto di convenienza negli assiomi affermativi, e quello di ripugnanza negli assiomi negativi, si percepisce come necessario.

Rinontiamo alla sorgente di questa necessità. Un giudizio è necessario, quando lo spirito è nell'impossibilità di formarne un altro opposto. Un pensiero dunque opposto a quello del giudizio riguardato come necessario non può avere esistenza nel nostro spirito. Ora rivolgendo l'attenzione sul proprio pensiero, noi vediamo essere impossibile per noi un pensiero, che unisca evidentemente l'essere, ed il non essere; ciò vale quanto dire essere impossibile allo spirito il pronunciare una contraddizione conosciuta. Lo spirito non può concepire un circolo quadrato, poichè la rotondità del circolo esclude la quadratura, ed il concepire un circolo che sia circolo insieme, e che non sia circolo, sarebbe concepire un quadrato che sia quadrato e non sia quadrato insieme.

Questa impossibilità dello spirito a riunire insieme nel suo pensiero l'essere, ed il non essere, si esprime con questa proposizione: *è impossibile che una cosa sia e non sia insieme*. Questa proposizione è chiamata nelle scuole *principio di contraddizione*. Questo vocabolo di *contraddizione* significa la unione insieme dell'essere, e del non essere. La proposizione rapportata si dice *principio*; poichè è una proposizione evidente per se stessa; si dice *principio di contraddizione*, perchè enuncia l'impossibilità della contraddizione nel pensiero.

Da ciò viene che l'opposto delle verità necessarie è inconcepibile; laddove l'opposto delle verità contingenti ed empiriche è concepibile. Un pittore può egli dipingervi un uomo con un solo occhio in mezzo la fronte, con sei dita in ciascuna mano, con una coda di cavallo sul dorso; ma egli è nell'impossibilità di dipingervi un circolo quadrato, due linee rette che chiudono uno spazio, un monte senza valle; una proposizione è dunque necessaria allora che l'opposta contiene una contraddizione. Il principio di contraddizione è dunque il principio, che rende ragione della necessità de' nostri giudizi necessarij.

Da questa proposizione: *è impossibile che una cosa sia e non sia insieme* ne seguono queste altre: 1. *ciò che è è, ed il nulla è nulla: ciò che è non è ciò che non è, e ciò che non è non è ciò che è.* Tutte queste proposizioni generali enunciano ciò che dicesi nelle scuole *principio d'identità*: 2. *qualunque cosa o è, o non è.* Questa proposizione si appella il *principio del mezzo escluso fra i contraddittorj*, perchè si enuncia che non vi è mezzo fra il vero, ed il falso, o pure, che è impossibile che una proposizione non sia nè vera, nè falsa. Così è impossibile che la quantità *A* non sia nè maggiore, nè non maggiore della quantità *B*.

Tutti gli assiomi si riducono dunque o al *principio di contraddizione*, o a quello d' *identità*, o a quello del *mezzo escluso fra i contraddittorj*. Una quantità non può insieme essere maggiore e minore di un'altra. Ecco un assioma che si riduce al principio di contraddizione: esso di fatto equivale a questo altro: *una quantità non può insieme essere maggiore, e non maggiore di un'altra*; e questo è compreso sotto l'assioma generale chiamato principio di contraddizione *è impossibile che una cosa sia insieme e non sia*.

Un tutto è uguale alle sue parti prese insieme. L'idea di un tutto è l'idea di un aggregato di parti; questo assioma dunque equivale a questo altro: *un tutto è un tutto*: ed è perciò compreso sotto questo assioma generale: *ciò che è è*; che è una delle proposizioni comprese nel principio di identità.

Ogni grandezza è uguale o disuguale ad un'altra, ecco un assioma compreso sotto questo altro più generale, che noi abbiamo chiamato colla scuola il principio del mezzo escluso fra i contraddittorj: *qualunque cosa è o non è*. Io non ne moltiplico gli esempi, ed osservo solamente che derivando tanto il principio d'identità, che quello del mezzo escluso fra i contraddittorj dal principio di contraddizione, possiamo dire che tutti gli assiomi si risolvono in ultimo nel principio di contraddizione.

§. 33. L'ultima scuola filosofica sorta in Alemagna, cioè la scuola di Emmanuele Kant, combatte la verità logica, che noi abbiamo testè stabilito, vale a dire, che tutti gli assiomi si risolvono in ultimo risultamento nel principio di contraddizione: essa ammette dei giudizj necessari, che non si possono ridur-

re al principio di contraddizione: essa chiama questi giudizj, *giudizj sintetici a priori*; essa gli distingue dai giudizj necessari, che si possono ridurre al principio di contraddizione, e chiama questi ultimi *giudizj analitici a priori*. Questa scuola distingue dunque i giudizj necessari in *giudizj sintetici*, ed in *giudizj analitici*, e pretende che gli ultimi, non già i primi, sono poggiati sul principio di contraddizione.

Giovanetti, voi dovete conoscere la logica attuale del mondo filosofico; sarebbe certamente una mancanza il saper la logica di Aristotile, ed ignorare financo il linguaggio di quella di Kant (1). Sarebbe certamente un rinunciare alla perfezione progressiva delle scienze l'ignorare le quistioni che attualmente occupano i filosofi. Questi elementi di logica son destinati a rendervi cittadini dell'attuale mondo filosofico, a farvi intendere l'attuale linguaggio della filosofia. La quistione che vi ho enunciata è principale nella filosofia kantiana, io mi accingo a farvela conoscere colla massima chiarezza. Che cosa intende la scuola di Kant con queste espressioni, *giudizio analitico*, *giudizio sintetico*?

Il rapporto dell'attributo *B* al soggetto *A*, che forma l'oggetto del giudizio, può aver luogo di due maniere: o l'attributo appartiene al soggetto *A*, come qualche cosa, che è racchiusa (sebbene di una maniera nascosta) in questa idea *A*; o pure *B* è interamente fuori dell'idea *A*, e solamente legato con lei. Nel primo caso il giudizio è *analitico*, nel secondo *sintetico*. Per non trovare alcuna oscurità in questo linguaggio, io vi chiamo all'esempio che vi ho recato nel §. 22: *la neve è fredda*. L'idea del soggetto si è quella di un corpo bianco, che cade sulla terra dall'aria; ora nell'idea di questo soggetto non è mica compresa l'idea del predicato; di fatto prima che vi si avesse detto, che *la neve è fredda*, e prima ancora,

(1) Chi introduce nuovi vocaboli, non per necessità ma per boria di distinguersi da chi l'ha preceduto, invece di far progredire ritarda l'andamento delle scienze. A nuove cose, nuovi vocaboli; ma spesso questo principio specialmente a' nostri giorni è poco seguito, e se molti non smetteranno di imbrogliare le cose per sé stesse difficili con il linguaggio dodonico, io non so dove andremo.

che l'aveste toccata, non potreste certamente pronunciare questo giudizio: *la neve è fredda*, perchè nell'idea del soggetto non è affatto compresa l'idea del predicato. Allorchè dunque formate questo giudizio, voi aggiungete al soggetto un'idea che esso non conteneva; ora quel giudizio appunto in cui all'idea del soggetto si aggiunge un'altra idea, che non vi è racchiusa, si chiama da Kant *giudizio sintetico*, come se si dicesse *giudizio addizionale*, poichè il vocabolo *sintesi* significa comporre, unire.

Notate che i giudizi, che Kant chiama *sintetici*, si appellano da Locke *giudizii di coesistenza*; poichè lo spirito non percepisce in questi giudizi alcuna identità fra il predicato, ed il soggetto; ma solamente percepisce che il predicato è nel soggetto: così in questo giudizio: *la neve è fredda*, lo spirito percepisce la coesistenza della freddezza con un corpo bianco che cade dall'aria.

I giudizi chiamati *analitici* da Kant son quei, che noi abbiamo chiamati identici; e son quelli, in cui lo spirito percepisce l'identità fra il predicato, ed il soggetto. *Il triangolo ha tre angoli*: ecco un giudizio analitico: l'idea del triangolo si è l'idea di una figura terminata da tre lati; ora è compresa in questa idea l'idea di tre angoli. Questo giudizio è dunque analitico.

§. 34. Che l'esperienza ci somministri dei giudizi *sintetici*, e questa una verità incontrastabile, e voi potete conoscerlo da quanto io ampiamente vi ho detto su la distinzione dei giudizi *puri*, e dei giudizi *empirici*. Voi potete ben comprendere, che i giudizi empirici sono giudizi sintetici, e che essi non possono essere che sintetici, poichè se fossero analitici sarebbero necessari, ed in conseguenza indipendenti dall'esperienza. La scuola di Kant confessa che tutti i giudizi empirici sono sintetici; ma nega che tutti i giudizi sintetici sieno empirici: ella vuole che si ammettano dei giudizi sintetici puri, ed indipendenti dall'esperienza. Questa dottrina è assurda. In effetto un principio sintetico, puro, *a priori*, come Kant lo suppone, è una cosa contraria alle nozioni fondamentali di una sana logica. Se io m'isolo intieramente dall'esperienza per racchiudermi nella sfera delle mie idee, e che voglia allora affermare un'idea *B* di un'altra idea *A*, quale altro legame fuori dell'identità posso io stabilire legittimamente

fra di esse? Con qual dritto posso io unirle se non riconoscendo, che B è uguale ad A , o ne fa almeno parte? E se B eccede realmente A in estensione, in valore, come posso io attribuire ad A , come sua proprietà questo eccedente di B , che io non ritrovo nello stesso A ?

Dire che le due idee A e B non sono affatto identiche, è lo stesso che dire, che esse son diverse; dire, che son diverse è lo stesso che dire, che A non è B ; dire in conseguenza che lo spirito è costretto a percepire un rapporto di convenienza fra A , e B , è dire, che lo spirito è costretto a pronunciare una contraddizione evidente.

Noi concediamo alla scuola di Kant, che vi sono pel nostro spirito dei giudizi sintetici empirici, somministratigli dall'esperienza. Ma questi giudizi sono empirici, poichè pel nostro spirito son contingenti. Tutti i giudizi necessari debbono in ultimo risultamento risolversi nel principio di contraddizione; essi son dunque tutti analitici. Ammettere de' giudizi necessari non poggiati sul principio di contraddizione è un assurdo manifesto. Se lo spirito non vede alcuna contraddizione nell'opposto di un suo giudizio, egli non può certamente riguardarlo come necessario. L'impossibilità dell'opposto è la sola sorgente della necessità de' nostri giudizi; e l'impossibilità non consiste, che nella contraddizione. L'opposto di un giudizio necessario è inconcepibile; e niente altro vi ha d'inconcepibile per noi, che ciò, che involve contraddizione. Un cavallo alato si può concepire, un monte senza valle è inconcepibile. I giudizi sintetici puri, *a priori*, non possono dunque avere esistenza; e noi siamo obbligati di ammettere contro la scuola di Kant queste due verità. 1. Tutti i giudizi necessari sono analitici. 2. Tutti i giudizi sintetici sono empirici.

§. 35. Kant intanto insegna, che i giudizi matematici son tutti sintetici, e che senza questi giudizi sintetici puri la matematica non sarebbe possibile. Prendiamo, egli dice, questa proposizione: *7 più 5 è uguale a 12*. Voi credereste su le prime che essa sia una proposizione analitica; ma vi ricrederete del vostro errore, se fate riflessione che nel concetto di 7 più 5 voi non trovate il concetto 12 in alcun modo; che in conseguenza per conoscere la prima volta che *7 più 5 è uguale a 12*, voi siete obbligato di contare, e di vedere che in ef-

fetto 7 più 5 è uguale a 12. Aprite successivamente le dita della vostra mano, voi direte, aprendo il primo, sette più uno è uguale ad otto, aprendo in seguito il secondo direte, otto più uno è uguale a nove, aprendo il terzo, nove più uno è uguale a dieci, aprendo il quarto, dieci più uno è uguale ad undici, aprendo finalmente il quinto, concluderete: undici più uno è uguale a 12. In effetto prima di sapere, che sette più uno è eguale a otto, è così di seguito sino a dodici, vi è impossibile di sapere, che 7 più 5 è uguale a 12. Se dunque prima di aver contato, prima di aver veduto col contare, che sette più cinque è uguale a 12, voi nol sapete, voi dunque non trovate l'uguaglianza a 12 nel concetto di sette più cinque: questo concetto solo è dunque insufficiente a farvi enunciare questa proposizione: *sette più cinque è uguale a dodici*; voi avete bisogno per unire il predicato al soggetto di sortire dal concetto del soggetto, voi avete bisogno della *visione* di questa uguaglianza nel conto; questa proposizione, *sette più cinque è uguale a dodici*, non enuncia dunque un giudizio analitico, poichè nei giudizi analitici il predicato si vede nel concetto del soggetto, e non si ha bisogno di altro per formarli che del solo concetto del soggetto. Perciò questa proposizione enuncia un giudizio, in cui al concetto del soggetto si aggiunge un predicato che non vi era contenuto; essa enuncia dunque un giudizio addizionale, un giudizio *sintetico*; ed essendo un tal giudizio indipendente dall'osservazione dei casi particolari, è necessario; bisogna perciò concludere, che vi sono i giudizi sintetici puri, *a priori*, e che i matematici non possono prescindere.

§. 36. Kant sembra di aver confuso le definizioni cogli assiomi, o colle proposizioni propriamente dette. Quando io dico, 7 più 1 è 8, non attribuisco alcun predicato al soggetto 7 più 1; o sia non vedo alcun rapporto fra l'idea del predicato, e quella del soggetto; ma solamente do un segno all'insieme delle idee del soggetto; il che vale quanto dire, che determino il significato del segno 8.

Kant inoltre non ha avuto presente nella obbiezione proposta, che vi sono due identità fra le nostre idee, una *immediata*, ed un'altra *mediata*; e che la seconda è pure una vera identità, poichè due idee, che sono le stesse con una

terza idea, è necessario che sieno le stesse fra di esse. Noi dobbiamo dileguare il primo equivoco facendo vedere, che non bisogna confondere le definizioni colle proposizioni propriamente dette; e dobbiamo dileguare il secondo, facendo vedere che l'identità, la quale si trova in questo giudizio 7. più 5. è 12., è una identità mediata.

La definizione consiste nel determinare il significato di un vocabolo per mezzo di altri vocaboli: *il triangolo è una superficie terminata da tre linee*: ecco una definizione; io esprimo con questi vocaboli una superficie terminata da tre linee, l'idea, che lego al vocabolo *triangolo* (4). Io son costretto nelle definizioni di far prendere alla serie de' vocaboli la forma della proposizione, ma in rigore le definizioni non esprimono alcun giudizio; poichè il soggetto della proposizione che definisce si suppone non esprimere alcuna idea; l'idea che si lega al vocabolo, che forma il soggetto nella definizione, è espressa nel predicato. Ora per esservi un giudizio bisognano due idee. Ciò vale anche nei giudizi perfettamente identici, come *il bianco è bianco*; questa proposizione equivale a quest'altra: *il bianco è lo stesso del bianco*; si afferma dunque in tali proposizioni l'identità di una idea con se stessa. Le definizioni perciò non denotano alcun giudizio.

Ma se dopo d'aver definito *il triangolo per una superficie terminata da tre linee*, soggiungo: *il triangolo ha tre angoli*, in tal caso la mia espressione manifesta un giudizio, poichè il soggetto esprime un idea, ed il predicato ne esprime ancora una.

Vi sono dunque sempre due idee nella semplice proposizione, e non ve ne ha che una nella proposizione che definisce. Voi nè sarete perfettamente convinti, se fate riflessione, che il verbo non denota lo stesso rapporto nella definizione,

(4) Poichè i vocaboli sono segni di idee, la definizione mostra dunque il complesso di quelle, le quali corrispondono a tutte le parti, ovvero a tutte le proprietà dell'oggetto definito, o realmente o secondo la nostra maniera di conoscerlo. Per ciò direi che la definizione oltre a determinare il significato di un vocabolo, spiega anche, almeno secondo la nostra maniera di intendere, cosa sia un oggetto.

e nella semplice proposizione. *Un triangolo è una superficie terminata da tre linee*; non è forse evidente che facendo questa definizione non intendesi di dire altra cosa, se non che il vocabolo *triangolo* è il nome che si dà ad ogni superficie terminata da tre linee; che ogni superficie terminata da tre linee si chiama *triangolo*? In conseguenza sarete sicuri, che una proposizione è una vera definizione, allorchè cambiando l'ordine dei suoi membri, si potrà sostituire al verbo e l'espressione *si chiama*. *Il triangolo è una superficie terminata da tre linee, cioè una superficie terminata da tre linee, si chiama triangolo.*

Bisogna nondimeno osservare, che in rapporto al vocabolo, la definizione esprime un vero giudizio. Allorchè dico: *una figura terminata da tre linee si chiama triangolo*, è lo stesso che dire: *questo vocabolo triangolo è il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee.*

Per parlare dunque con esattezza si può dire che nella proposizione che definisce l'idea che forma il soggetto del giudizio è il vocabolo stesso, (1) che forma il soggetto della pro-

(1) *Si noti che nella definizione, considerata come tale, il vocabolo non è ancora segno di un'idea, di un oggetto, e lo diviene in seguito in forza della definizione medesima. Potrebbe avventire per altro che un vocabolo fosse già riconosciuto come segno atto ad esprimere un dato soggetto, ma che l'idea composta che vi si fa corrispondere non fosse completa, e così la definizione verrebbe a renderla tale. Per es. posso intendere cosa significhi il vocabolo rettangolo, ma non conoscere tutte le idee, dall'aggregato delle quali risulta l'idea totale che a tal vocabolo annettono i geometri: colla definizione vengo a fissare tale idea. Proverrebbe forse da ciò che taluni hanno preteso e pretendono che le definizioni indichino un giudizio, riconoscendo in ogni definizione due idee diverse, cioè l'incompleta e la completa? — Comunque siasi, a me sembra che niente di solido possa dirsi contro a questo bellissimo e chiaro pezzo dell'autore. A chi piacesse, e ve ne son molti, l'autorità di qualche nome celebre antico che opinasse con l'autore dirò che Cicerone (Top. c. 5.) chiama la definizione: oratio (non propositio) quae id quod definitur explicat quid sit.*

posizione; laddove nelle altre proposizioni il soggetto è segno di una idea, non è l'idea stessa, di cui si giudica; così in questa proposizione: *il triangolo ha tre angoli*, il vocabolo *triangolo* è il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee, non è mica l'idea stessa, di cui si giudica. La distinzione tra la definizione, e la semplice proposizione è della più alta importanza. *Laroumiquiere* nelle sue lezioni di filosofia ha ben conosciuto l'importanza di questa distinzione.

§. 37. Il vocabolo, che si definisce, si chiama *definito*. E' evidente che seguita la definizione al definito si lega la stessa idea che si è legata alla definizione. Da ciò viene che nel discorso può sostituirsi alla definizione il definito, e vicendevolmente al definito può sostituirsi la definizione senza che s'introduca il menomo cangiamento nel pensiero. Così io posso al vocabolo *triangolo* sostituire questi altri vocaboli: *una superficie terminata da tre linee*; in conseguenza posso dire ugualmente, *A è un triangolo*, ed *A è una superficie terminata da tre linee*; queste due espressioni sono identiche perfettamente nel senso. Supposti questi principii incontrastabili di logica, venendo più da vicino all'obbiezione Kantiana, io osservo in primo luogo, che un numero è un aggregato di unità; è questa la definizione del *numero* in generale. Venendo poi ai numeri particolari, questi si definiscono per l'aggregato dell'unità all'unità, o per l'aggregato dell'unità ai numeri che gli precedono. Il 2. è 1. più 1., il 3. è 2. più 1., il 4. è 3. più 1., 5. è 4. più 1. Ecco le definizioni dei numeri 2., 3., 4., 5. Collo stesso metodo si definiscono i numeri successivi.

Io rifletto su l'espressione 7 più 5, e dopo varie sostituzioni della definizione al definito, e del definito alla definizione son condotto a conoscere, che l'espressione 7 più 5 è perfettamente identica coll'espressione 12, il che val quanto dire, che l'una espressione, e l'altra son segni di una stessa idea, ed ecco il come: nell'espressione 7 più 5, io sostituisco al definito 5 la sua definizione, e l'espressione 7 più 5 diventerà 7 più 4 più 1, o 7 più uno più 1; in questa ultima io sostituisco all'espressione 7. più 1. il suo definito, e l'espressione diventerà 8. più 4.: io continuo, ed al definito 4. sostituisco la sua definizione, e l'espressione diventerà 8. più 3, più 1, o 8. più 1. più 3.: sostituisco all'espressione 8 più 1,

il suo definito, e l'espressione diviene 9. *più* 3. Sostituisco al definito 3. la sua definizione, e l'espressione diviene 9. *più* 4. *più* 2.: sostituisco alla definizione 9. *più* 4. il suo definito, e l'espressione diviene 10. *più* 2.: sostituisco al definito 2. la sua definizione, e l'espressione diviene 10. *più* 4. *più* 4.: sostituisco alla definizione 10. *più* 4., il suo definito, e l'espressione diviene 11. *più* 4.: sostituisco a questa ultima espressione, il suo definito, e l'espressione diviene 12. L'espressione 7. *più* 5. è dunque perfettamente identica coll'espressione 12., e l'obiezione Kantiana è invincibilmente distrutta.

Kant ha addotto altri esempi di questi pretesi giudizi sintetici *a priori*; ma non è questo il luogo di parlarne. Intanto da quanto ho detto si può comprender chiaramente il senso di questo famoso problema, che fa tanto rumore nella filosofia Kantiana: *come sono possibili i giudizi sintetici a priori?* Per giudizi sintetici *a priori* s'intendono, come abbiamo detto, nel linguaggio Kantiano, i giudizi necessari *indipendenti dall'esperienza*, in cui al soggetto si attribuisce un predicato, che non si trova compreso nel concetto del soggetto. Kant avendo principiato dall'ammettere l'esistenza di questi giudizi, i quali non si risolvono nel principio di contraddizione, ha dovuto cercare un'altra origine della loro necessità; si è perciò proposto il problema enunciato.

Noi, che abbiamo dimostrato impossibili questi giudizi sintetici *a priori*, dobbiamo riguardare ancora come impossibile il problema, che cerca il modo della loro possibilità.

§. 38. Nell'idea della definizione noi abbiamo trovato l'identità della definizione, e del definito riguardo al significato; in conseguenza abbiamo pronunciato questo assioma: *Il definito può sostituirsi alla definizione, e la definizione può sostituirsi al definito, senza che ne segua alcun cambiamento nel pensare*; avendo dunque delle definizioni possono formarsi degli assiomi. Ciò ci obbliga a dirigere la nostra attenzione su le definizioni.

Voi già sapete che definire un vocabolo si è sostituirgli un certo numero di altri vocaboli, che non sono sinonimi del primo, e la cui riunione esprima la stessa idea che si vuol legare al solo vocabolo che si definisce. Da ciò segue che vi sono de' vocaboli che non si possono definire, poichè il vo-

cabolario d'ogni lingua è limitato, e dee essere limitato, perchè altrimenti non si ayrebbe d'onde incominciare le definizioni.

Ma quali sono i vocaboli, che non si possono definire? Osservate che nella definizione si riuniscono in un'idea più idee parziali; in conseguenza l'idea espressa nella definizione è una idea composta la quale si scioglie nei suoi componenti, perciò le idee semplici non potendo decomorsi, i vocaboli che sono segni di queste idee, non possono definirsi. Ciò merita una più ampia spiegazione.

Noi dobbiamo distinguere due specie d'idee semplici: le une si acquistano per mezzo dei nostri sensi, come quelle dei colori particolari del suono degli odori del freddo del caldo ec.; le altre si formano per mezzo dell'*astrazione*, e si nominano *idee astratte*. Tanto le une che le altre non possono definirsi, ed i filosofi che l'hanno tentato han prodotto delle definizioni illusorie. Provatevi di definire il sentimento del dolce che vi desta lo zucchero, della bianchezza che vi eccita la neve, voi conoscerete l'impossibilità della impresa. Questi sentimenti sono semplici; non possono perciò definirsi. Intanto i filosofi non hanno osservato questa regola.

Che cosa è il 2? E' 1 più 1: ecco una giusta definizione; essa riunisce due idee semplici, quella di 1, e quella di *aggregato o d'insieme o di tutto* espressa col vocabolo *più* che gli algebristi scrivono con questo segno $+$. Ma se vi si domanda di nuovo la definizione del vocabolo *uno*, e quella del vocabolo *più*, guardatevi di darla, la vostra definizione sarebbe illusoria, poichè questi vocaboli son segni d'idee semplici, e non possono perciò esser definiti non potendo le idee semplici esser decomposte.

§. 39. Ma spieghiamo la ragione della semplicità di alcune *idee astratte*. Voi tutti avete fatto uso fin qui della lingua italiana, voi avete pronunciato il vocabolo *fico* e quello di *arbore*. Ora qual è il significato del vocabolo *fico*? Significherebbe forse un arbore particolare che si ritrova nel vostro giardino? Ma voi chiamate anco fico gli altri arbori particolari che si trovano in vari campi. Questo vocabolo non denota dunque una cosa particolare o un individuo. Ora supponendosi stabilito il significato del vocabolo *fico*, voi non potete dire di mol-

ti alberi particolari che ciascun di essi è un *fico*, se col vocabolo *fico* non denotate una stessa cosa, la quale si trova ugualmente in ciascuno di questi alberi particolari che voi chiamate *fico*. Questo vocabolo denota dunque ciò che hanno d'identico più cose particolari o più individui. Ora ciò che hanno d'identico più individui si chiama *specie*.

Interrogandovi ora sul significato del vocabolo *arbore*, vi fo osservare che voi chiamate *arbore* non solamente il *fico*, ma anche il *ciliegio* il *pero* il *castagno* ec.; ma voi non potete dire *il fico è un arbore*, *il ciliegio è un arbore*, *il pero è un arbore*, *il castagno è un arbore*, se con questo vocabolo *arbore* non denotate ciò, che hanno d'identico le specie di *fico* di *ciliegio* di *pero* di *castagno* ec. Ora ciò che hanno d'identico più specie si chiama *genere*. Le idee poi delle specie, e dei generi si chiamano *idee universali*. I *termini universali* son segni delle idee universali. E qui osservate che, sebbene i vocaboli son segni dei pensieri del nostro spirito, si dice ancora che denotano le cose che sono gli oggetti di questi pensieri. Ma continuiamo la nostra spiegazione. Il vocabolo *fico* è il segno dell'idea di ciò che hanno d'identico più fichi individui; in ciascuno di questi individui dunque, che diciamo di essere un *fico*, vi ha qualche cosa di più che non è denotata dal vocabolo *fico*; poichè questo vocabolo denota solamente ciò, che hanno d'identico più individui, non ciò che li diversifica. Vi ha dunque più nell'individuo, che nella specie. Similmente il vocabolo *arbore* è il segno dell'idea di ciò che hanno d'identico più specie di alberi il *fico* il *ciliegio* il *pero* il *castagno* ec. Vi ha dunque più nella specie che nel genere; poichè il genere è solamente ciò, che hanno d'identico più specie, e non comprende quello, che le diversifica. Da ciò segue, che l'idea della specie è più semplice di quella dell'individuo; l'idea del genere è più semplice di quella della specie, e generalmente le idee universali sono più semplici delle idee individuali, e quanto più le idee sono universali, più sono semplici. Salendo dunque dalle idee individuali alle idee universali, e di seguito da alcune idee universali ad altre che sono più universali, le idee si rendono semplici di più in più, finchè si giunga ad idee perfettamente semplici, le quali perciò non possono definirsi.

Suppongo che io veggia un fico nel mio giardino; che in seguito ne veggia un altro nel giardino di un mio amico; ed indi altri due, tre, ec. in diversi altri campi. Io osservo ciò che tutti questi alberi particolari hanno d'identico, che è di aver delle foglie di uno stesso colore, e di una stessa forma, e di aver dei frutti di uno stesso colore, di una stessa forma, e di uno stesso sapore, e da ciò ne risulta l'idea espressa col vocabolo *fico*. Ora da questa idea è escluso tutto ciò che diversifica questi arbori particolari di *fico*; di fatto questi son differenti sotto vari aspetti: ciascuno di essi si trova in un luogo diverso da quello, in cui si trova l'altro; ciascuno può avere un numero di foglie diverso da quello, che ha l'altro, un numero di rami diverso dall'altro, un numero di ramoscelli, e di frutti diverso dall'altro, un'altezza del tronco diversa dall'altezza del tronco dell'altro, e molte altre differenze. Ora siccome tutte queste differenze sono incluse nell'idea individuale di ciascuno di questi arbori, così sono escluse dall'idea universale denotata col vocabolo *fico*. Lo spirito dunque separa dalle diverse idee individuali ciò che esse hanno d'identico, e ne forma l'idea della *spezie*; questa idea si chiama perciò idea *astratta*, da *astrarre*, separare; si chiama universale, poichè si estende a tutti gl'individui. Ora è evidente, che il numero delle idee che costituisce questa idea di spezie è minore del numero delle idee che costituiscono ciascuna di queste idee individuali; poichè nell'idea individuale si racchiude tanto ciò che hanno d'identico questi individui, che le loro differenze; laddove nell'idea della spezie vi è solamente ciò che hanno d'identico. *L'idea dunque della spezie è più semplice dell'idea dell'individuo*. Io paragono in seguito un fico con un ciliegio, e dalla rassomiglianza che io percepisco fra l'una e l'altra spezie di arbori, che è di aver delle radici con cui sono attaccati alla terra un tronco dei rami dei ramoscelli delle foglie, io formo l'idea di *arbore* più astratta e più universale di quella di *fico*; ma questa idea è più semplice ancora delle idee delle spezie di fico e di ciliegio; poichè essa comprende solamente ciò che hanno d'identico questa spezie, e prescinde da ciò che le diversifica. *L'idea del genere è dunque più semplice di quella della specie*. Io paragono il fico a qualche corpo, come per esem-

pio, ad un *marmo*; io veggio, che vi ha fra di essi qualche cosa d'identico, cioè di essere ciascuno *una estensione limitata ed impenetrabile*; questa idea, che io esprimo col vocabolo *corpo*, è più universale delle due prime legate ai vocaboli *fico*, ed *arbore*, ed essa è ancora più semplice di queste due.

Se io finalmente cerco ciò che hanno d'identico tutte le cose reali, ritrovo che esse convengono nell'*esistenza*; l'idea della *esistenza* è dunque una idea semplice; essa in conseguenza non può definirsi.

§. 40. Osservate, che uno stesso oggetto può essere riguardato come genere e come specie insieme. Così l'*arbore* è genere riguardo al *fico* al *ciliegio* ec., esso è specie riguardo al *corpo*.

Segue di più da quanto abbiain detto, *che si può concludere bene dal genere alla specie, dalla specie all'individuo: ma che vicendevolmente non si può concludere dalla specie al genere, dall'individuo alla specie*; poichè vi ha più nella specie, che nel genere, più nell'individuo, che nella specie; così non può dirsi: *Il triangolo ha tre angoli*; ogni *figura ha dunque tre angoli*; ma può dirsi. *Il triangolo ha tre angoli*; *il triangolo equilatero ha dunque tre angoli*.

Il numero delle idee semplici espresse nella definizione chiamasi *comprensione*; il numero degli individui a cui può applicarsi il definito chiamasi *estensione*. Da ciò segue *che quanto è minore la comprensione, tanto è maggiore l'estensione*, poichè le idee più sono universali, più sono semplici. La comprensione è maggiore nell'idea di *fico*, che nell'idea di *arbore*: ma l'estensione è maggiore nell'idea di *arbore*, che in quella di *fico*; difatto il numero degli individui a cui può applicarsi il definito *arbore* è maggiore di quello a cui può applicarsi il definito *fico*.

§. 41. Prendiamo questo esempio. Socrate è uomo: l'uomo è animale: l'animale è vivente: il vivente è corpo: il corpo è sostanza: la sostanza è esistenza.

Socrate è un individuo realmente esistente nella natura, egli è perfettamente determinato: l'idea di Socrate è un'idea particolare, e questa idea è estremamente composta. *Uomo* è la specie di Socrate, e l'idea di uomo è universale e meno composta di quella di Socrate.

Animale è il genere sotto cui va compresa la specie di uomo: l'idea di animale è più universale di quella di uomo: ma essa è meno composta: essa ha minor comprensione di quella di uomo; ma maggior estensione.

Vivente è un genere superiore che comprende sotto di se la pianta e l'animale. Un *corpo vivente* è quello che non cresce per sovrapposizione di parti; ma che ha la facoltà di assimilare nelle diverse parti della propria sostanza gli alimenti di cui si nutrice: si chiama eziandio *corpo organico*. Animale dunque, che è genere riguardo ad uomo, diviene specie riguardo a *vivente*. L'idea di vivente è un'idea più universale di quella di animale; ma meno composta; essa ha minor comprensione, ma maggiore estensione. *Corpo* è un genere superiore, che comprende sotto di se la specie di vivente, o di corpo organico, e di *corpo inorganico*; perciò *vivente* che è genere riguardo alla pianta ed all'animale, è specie riguardo a *corpo*: l'idea di *corpo* è più universale di quella di *vivente*; ma è meno composta: essa ha minor comprensione, e maggiore estensione. *Sostanza* è un genere superiore il quale comprende sotto di se la sostanza composta, cioè il corpo, e la sostanza semplice. La sostanza è una *esistenza esistente*; la sua idea è più universale di quella di corpo, ma meno composta; essa ha maggior estensione, ma minor comprensione: corpo che è genere riguardo a vivente, è specie riguardo a sostanza. Finalmente *esistenza* è un *genere supremo*, cioè un genere tale che non è mai specie: l'idea di esistenza è la più universale di tutte le nostre idee oggettive, cioè che si riferiscono agli oggetti reali; essa è perfettamente semplice, e perciò non può definirsi. L'esistenza comprende sotto di se l'*esistenza sussistente*, cioè la sostanza; e la *esistenza inerente*, cioè l'*accidente* che chiamasi eziandio *qualità modificazione modo di essere* ec. Così il corpo è una sostanza, la sua figura, il suo moto ec. sono accidenti del corpo.

Si come *esistenza* è il genere supremo, così *uomo* è la *specie infima*, cioè quella specie che non è mai genere, e che non comprende sotto di se che i soli individui.

Da ciò che abbiamo detto segue, che le nostre idee riguardo alla loro materia sono o semplici o composte: riguardo poi agli oggetti concepiti sono o singolari o universali, e sot-

to un altro aspetto sono o *idee di sostanza* o di *modi* o di *sostanze modificate*. Per cagion di esempio; quando io considero un corpo, lo concepisco come una sostanza, perchè lo considero come una cosa che sussiste in se, e che non esiste in un'altra cosa, come in un soggetto d'inerenza. Ma quando considero che questo corpo è rotondo, l'idea che ho della rotondità non mi si presenta se non come un modo o maniera di essere che io concepisco non poter esistere senza il corpo di cui essa è rotondità. Quando finalmente unendo il modo colla sostanza considero un corpo rotondo, con queste idee io concepisco una sostanza modificata. Di un'altra divisione delle idee fa d'uopo eziandio far qui menzione, e si è delle *idee astratte* e delle *idee concrete*. L'idea *concreta* è l'idea singolare di una sostanza, cioè l'idea dell'individuo. L'idea *astratta* è l'idea di una parte dell'individuo. L'idea universale è perciò una idea astratta. Ma sebbene ogni idea universale sia astratta, non può dirsi che ogni idea astratta sia universale. Se vedendo un corpo in moto fo attenzione al moto di questo corpo, io avrò un'idea di questo moto particolare la quale sarà una idea astratta; ma non già un'idea universale, come sarebbe l'idea del moto in generale.

§. 42. L'idea di *uno* è semplice; ora se io vi fo osservare che voi potete aggiungere *uno* ad *uno*, e formarvi così l'idea di un insieme, di un tutto, le cui parti sono uno ed uno, e che a questo tutto potete dare il nome di 2, io vi presento la definizione del 2. Io vi do ugualmente la definizione del 2, se vi dico il 2 è 4 più 1. Ma osservate, che nel primo caso io vi conduco dall'idea al vocabolo; laddove nel secondo vi conduco dal vocabolo all'idea.

Osservate dippiù, che nel primo caso vi spiego distintamente la generazione dell'idea, facendovi osservare che l'idea del 2 nasce in voi dal potere che ha lo spirito di replicare l'idea dell'uno, e di riunire queste due idee in una idea.

Egli è vero che, definendo il 2 nel secondo modo, la generazione dell'idea del 2 anche si vede; ma vi ha delle definizioni, in cui andando dal vocabolo all'idea, questa generazione non apparisce. Se io dico: *il circolo è una superficie piana terminata da una linea curva la quale superficie ha un punto in mezzo da cui tutte le linee rette che si*

tirano a questa curva sono uguali: allora io vado dal vocabolo all'idea, e non presento la genesi dell'idea; laddove avviene il contrario nella seguente definizione: se una linea retta terminata si concepisca muoversi in una stessa superficie piana, restando immobile uno dei suoi estremi, e movendosi l'altro intorno del primo, finchè ritorni allo stesso punto donde incominciò a muoversi, la figura che nasce da questo moto si chiama circolo. In questa definizione io vado dall'idea al vocabolo, e così facendo spiego insieme la generazione dell'idea.

È molto importante di distinguere questi due modi di definire; allorchè avrete fatto qualche progresso nella filosofia vi accorgerete di questa importanza. La definizione, in cui si va dall'idea al vocabolo, e si spiega insieme la generazione dell'idea si chiama *definizione reale o genetica*. Quella, in cui si enuncia solamente il complesso delle idee semplici legato al vocabolo che si definisce senza occuparsi della generazione di questa idea, si chiama *definizione nominale*. Ve ne do un altro esempio. Se io volendo definire la logica dicessi: la logica è la scienza del raziocinio, farei una definizione nominale menandovi dal vocabolo logica all'idea che a questo vocabolo voglio legare. Ma se per darvi la definizione della logica io procedessi a questo modo: gli uomini hanno fatto naturalmente de' raziocinii esatti e de' raziocinii difettosi; ciò ha obbligato coloro che si son applicati allo studio della filosofia di esaminare l'atto intellettuale chiamato raziocinio, e di determinarne le leggi; hanno perciò composto una scienza la quale ha per oggetto di far conoscere le leggi del raziocinio: a questa scienza del raziocinio hanno dato per l'appunto il nome di logica. Così procedendo io vi menerei dalla idea che lego al vocabolo logica al vocabolo stesso, e vi farei insieme conoscere la generazione di questa idea.

Nel primo capitolo vi ho dato la definizione genetica dell'*animale*, la definizione nominale sarebbe: *l'animale è un vivente animato*.

§. 43. La definizione consistendo a legare un'idea complessa ad un vocabolo essendo i vocaboli segni arbitrarii delle nostre idee, segue che in questa veduta le definizioni sono arbitrarie e non possono attaccarsi. I geometri chiamano comunemen-

te *triangolo rettilineo* una superficie terminata da tre linee rette; ora se alcuno vorrà ad una siffatta superficie dare il nome di *quadrato* o di *pentagono*, egli avrà certamente il diritto di farlo senza offendere la verità; ma egli agisce in ciò contro la regola dello scrivere la quale vuole che non si debba senza necessità recedere dal significato ricevuto dei vocaboli: dippiù perchè una definizione possa farmi legare al vocabolo definito una idea complessa è necessario che io intenda il senso dei vocaboli che la compongono. Ora ciò può accadere in due modi: 1. se i vocaboli di cui si fa uso son segni d'idee semplici o d'idee chiare: 2. se essendo segni d'idee complesse non chiare sieno stati antecedentemente definiti. In questo secondo caso il *definito* è segno di altri vocaboli i quali son segni di altri vocaboli ancora. Se io dico: *il parallelogrammo è un quadrilatero i cui lati opposti son paralleli*: un uomo che ignorerebbe la geometria, ed in conseguenza le definizioni del *quadrilatero* e delle *linee parallele*, non legherebbe alcuna idea al vocabolo *parallelogrammo*; ma se questa definizione del parallelogrammo vi sarà presentata dopo di avervi definito il *quadrilatero* per una superficie piana terminata da quattro linee rette, e le *linee parallele* per quelle rette le quali prolungate per quanto si vuole non si incontrano giammai, o che serbano sempre la stessa distanza fra di esse, allora il vocabolo *parallelogrammo* vi desterà una idea; ma osservate che questa idea non è immediatamente legata al vocabolo *parallelogrammo*; questo vocabolo è legato a questi vocaboli *quadrilatero i cui lati opposti son paralleli*, o per dir meglio questo vocabolo è segno di questi altri vocaboli: questi vocaboli sono inoltre segni di questi altri, *superficie piana terminata da quattro linee rette, delle quali le due opposte fra di esse prolungate per quanto si vuole non s' incontrano giammai, o serbano sempre la stessa distanza fra di esse*. Questi ultimi vocaboli son segni immediati delle idee che costituiscono l'idea complessa che si vuol legare al vocabolo *parallelogrammo*.

Adduciamo altri esempj. Se io volendovi dare la nozione di Dio vi dicessi: Iddio è uno spirito eterno creatore di tutti gli esseri: se poi vi dicessi che lo spirito è una sostanza semplice intelligente, e che la creazione è una produzione delle so-

stanze finite, e che l'essere eterno è ciò che non incomincia ad esistere e che non è prodotto; il vocabolo *Dio* sarebbe allora segno di altri vocaboli e non mica di idee: esso risveglierebbe i vocaboli di *spirito eterno creatore di tutti gli esseri*. Questi secondi vocaboli sarebbero ancora segni di altri vocaboli, cioè de' seguenti, *sostanza semplice intelligente che non incomincia ad esistere, nè è prodotta, e che ha prodotto tutte le sostanze finite*. Questi ultimi vocaboli potrebbero esser segni di altri vocaboli; ma finalmente si giungerebbe ai vocaboli i quali sarebbero segni immediati d'idee.

Concludiamo che i vocaboli i quali costituiscono una definizione, possono essere o segni immediati d'idee o segni immediati di vocaboli. In conseguenza lo spirito può passare dalle idee ai vocaboli, e dai vocaboli ad altri vocaboli, e così di seguito; e può ancora scendere da un vocabolo ad altri vocaboli e da questi di seguito ad altri e giungere così alle idee: è questa una osservazione molto importante.

§. 44. *Il triangolo equilatero è un triangolo il quale ha tutti e tre i lati uguali.* Ecco una definizione. L'idea di triangolo ha una maggiore estensione di quella di *triangolo equilatero*; per restringerla io vi aggiungo la determinazione della uguaglianza de' lati: questa determinazione costituisce la *differenza specifica* di questa specie *triangolo equilatero* dalle altre specie comprese sotto il genere *triangolo*. I logici perciò insegnano, che la definizione dee essere composta di *genere e di differenza*. Nella definizione enunciata il genere è *triangolo*, la differenza è espressa da queste parole, *il quale ha tutti e tre i lati uguali*. Ma osservate che il genere, o l'idea generale che si chiama così, non dee essere un genere troppo lontano, o un'idea troppo generale; ma *il genere prossimo*, cioè l'idea generale la più vicina, o l'idea generale la meno generale. Si definirebbe male il *triangolo equilatero per una figura la quale ha tutti i lati uguali*, perchè questa definizione non determinerebbe l'idea complessa attaccata dai geometri al vocabolo *triangolo equilatero*: il termine di *figura* è applicabile anche al quadrato al pentagono ec. *Le definizioni si fanno dunque pel genere prossimo e per la differenza specifica*, cioè per ciò che differenzia la specie

che si definisce dalle altre comprese sotto il genere più vicino (1).

E' evidente ancora l'altra regola de' logici, che la definizione conviene a tutto il definito, ed al solo definito. Ogni triangolo che chiamasi equilatero ha tutti e tre i lati uguali; ed ogni triangolo che ha tutti e tre i lati uguali si appella triangolo equilatero.

Le regole principali de' logici circa le definizioni si riducono a queste tre: 1. la definizione sia chiara: (2) 2. si faccia pel genere prossimo e per la differenza specifica: 3. sia reciproca col definito cioè convenga a tutto il definito ed al solo definito.

§. 45. I geometri ci danno per principii della loro scienza non solamente gli *assiom*i, ma anche i *postulati* o le *domande*: ma è facile di vedere, che le domande presentano la genesi di alcune idee. La terza domanda di Euclide nei suoi elementi di geometria è la seguente: *con qualsivoglia centro e con qualsivoglia intervallo descrivere un cerchio*. Ora questa domanda esprime come nasce in noi l'idea del circolo; ed è la stessa cosa della definizione genetica del circolo che noi abbiamo portato in esempio nel §. 42.

(1) Il Falletti così definisce la definizione. « Definire una cosa è dire come essa resta compresa in uno stesso genere con le altre cose, e come vada da queste altre distinta. » Colle quali frasi egli insegna anche il modo di far le definizioni, oltre a mostrar cosa sieno. Gran difetto in una definizione sarebbe il definir una cosa per mezzo della medesima, come per esempio averrebbe se si dicesse che la settimana è un aggregato di sette giorni, ed il giorno è la settima parte della settimana.

(2) Aristotile spesso è caduto coi suoi seguaci in questo difetto, come quando definì l'anima l'atto del corpo fisico organico che ha in potenza la vita e il tempo: il numero è la misura del moto secondo il prima ed il poi.

CAPO IV.

DEL RAZIOCINIO

§. 46. Il raziocinio, come abbiamo detto, consiste nel dedurre un giudizio da altri giudizi. Ma quanti giudizi son necessari per formare un raziocinio? Qual istruzione apporta al nostro spirito il raziocinio? Ecco, Giovanetti, degli oggetti molto importanti, che dobbiamo esaminare nella dottrina del raziocinio.

Un giudizio consta di un soggetto e di un predicato (1). Se il giudizio dedotto avesse perfettamente lo stesso soggetto e lo stesso predicato di un altro giudizio da cui si pretende che sia dedotto e che per brevità chiameremo *principio* allora il giudizio dedotto sarebbe perfettamente lo stesso del giudizio che abbiamo chiamato *principio*, e non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna. Qual deduzione può mai concepirsi fra queste due proposizioni: *il triangolo ha tre angoli: il triangolo ha tre angoli*? Se il giudizio dedotto avesse il soggetto, ed il predicato intieramente diversi da quelli del *principio*, allora sarebbero questi due giudizi intieramente diversi l'una dall'altro, e non potrebbe ancora esservi luogo a deduzione alcuna. Quale deduzione può concepirsi fra queste due proposizioni: *il circolo ha tutti i raggi uguali: il quadrato ha quattro angoli*? Sono queste due proposizioni indipendenti l'una dall'altra. E' necessario dunque che vi sia un'identità o nei predicati o nei soggetti dei due giudizi di cui parliamo. Supponiamo il primo caso, cioè che il giudizio dedotto abbia lo stesso predicato del principio. Uno stesso predicato suppone una certa identità nei soggetti; vi ha dunque identità nel sog-

(1) Si potrebbe aggiungere per maggiore esattezza e di un atto della mente che li unisce o li separa.

getti del principio e della illazione; ma non potendo essere, per quel che si è detto, perfettamente identici, rimane che vi sia fra questi soggetti quella identità che passa fra la specie ed il genere, fra la specie e l'individuo, o pure che i due soggetti sieno lo stesso soggetto riguardato sotto due aspetti: esaminiamo il primo caso.

Se uno dei due soggetti dee essere o genere o specie, e l'altro o specie di questo genere, o individuo di questa specie, resta a vedere quale del due soggetti, se quello del principio, o pure quello dell'illazione, debba essere più universale. Non può essere quello dell'illazione, poichè, come abbiám detto, non si può concludere dall'individuo alla specie, dalla specie al genere; ma si può ben concludere dal genere alla specie, dalla specie all'individuo. Abbiamo dunque in questo caso bisogno pel raziocinio di un giudizio che sia un principio il quale abbia un soggetto più universale del soggetto del giudizio dedotto, ed il quale abbia lo stesso predicato. Ma dippiù nel giudizio dedotto noi affermiamo del soggetto lo stesso predicato del principio per l'identità che passa fra i due soggetti; perchè il soggetto del principio comprende nella sua estensione il soggetto del giudizio dedotto, il che val quanto dire, perchè il soggetto del giudizio dedotto è una specie o un individuo del genere, o della specie del soggetto del giudizio che è il principio. Vi bisogna dunque in tal caso nel raziocinio un giudizio che dichiari ciò, vale a dire che dichiarì esser il soggetto della illazione uno dei soggetti compresi nell'estensione del soggetto del principio.

Da ciò segue che in questo caso vi bisognano nel raziocinio tre giudizi, il giudizio *principio*, il giudizio *dichiarante o applicativo*, ed il giudizio *dedotto o l'illazione*.

Illustriamo quanto abbiamo detto con un esempio, e per esser facile prendiamone uno di quelli stessi del §. 34: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme. 100 è un tutto le cui parti sono 50 e 50; 100 è dunque uguale a 50 + 50.*

In questo raziocinio: il genere è *un tutto*, la specie è 100. Ora lo spirito riduce questa specie sotto il suo genere, e pronuncia della specie quello stesso predicato di uguaglianza che pronuncia del genere. In siffatti raziocinii si ricercano dunque tre giudizi. Uno per affermare o negare di un genere un

predicato; l'altro per dichiarare che una data specie è compresa sotto questo genere; ed il terzo per concludere di questa specie quello stesso che si era pronunziato del genere, cioè per affermare o negare della specie lo stesso predicato che si aveva affermato o negato del genere. Rechiamo questo altro esempio: *ogni effetto è prodotto da una causa: la pioggia è un effetto: la pioggia è dunque prodotta da una causa*. La ragione per la quale si conclude nella illazione che la pioggia è prodotta da una causa è, perchè la pioggia è una delle specie comprese sotto il genere che è l'effetto, e perchè la produzione di una causa è un predicato che conviene a questo genere. Perciò in tali raziocinii si vede evidentemente la necessità di tre giudizi. La legge generale di questi raziocinii si è: *ciò che conviene al genere o alla specie, conviene anche alla specie o all'individuo; ciò che ripugna al genere o alla specie, ripugna alla specie o all'individuo*.

§. 47. Nel caso in cui il principio e l'illazione abbiano lo stesso predicato, ed i loro soggetti sieno lo stesso soggetto riguardato sotto due aspetti, per concludere si richiede un giudizio che dimostri l'identità de' due soggetti, ed il raziocinio è composto anche in questo caso di tre giudizi. $7 \dashv 4$ è 8; $6 \dashv 2$ è lo stesso che $7 \dashv 4$; $6 \dashv 2$ è dunque 8. Il secondo giudizio, $6 \dashv 2$ è lo stesso che $7 \dashv 4$, enuncia la identità de' soggetti del principio e dell'illazione. Vi feci altrove osservare (§. 37.) che $7 \dashv 4$ è la definizione di 8; questo raziocinio è fondato dunque sul seguente principio generale: *a chi conviene la definizione conviene il definito, e viceversa*; e per non restarvi alcun dubbio in questo esempio, vi fo osservare che la proposizione $6 \dashv 2$ è lo stesso che $7 \dashv 4$, è una illazione in rigore del seguente raziocinio. Sostituite al definito 2, la sua definizione $4 \dashv 4$, ed avrete $6 \dashv 2$ è $6 \dashv 4 \dashv 4$; ma $6 \dashv 4 \dashv 4$ è $7 \dashv 4$; $6 \dashv 2$ è dunque $7 \dashv 4$.

E' evidente che $7 \dashv 4$ e $6 \dashv 2$ sono lo stesso soggetto 8 riguardato sotto due aspetti distinti; nel primo si riguarda 8 come prodotto dall'addizione di 7 ed 4; nel secondo come prodotto dall'addizione di 6 e 2. Queste diverse vedute dello spirito sono la sorgente delle tante istruzioni che ci reca la scienza del calcolo.

§. 48. Esaminiamo ora l'altro caso, vale a dire quello in

cui il principio e l'illazione abbiano lo stesso soggetto ed un distinto predicato. Se fra i due predicati non vi è alcun rapporto, allora i due giudizi restano indipendenti e non vi è luogo a deduzione: è necessario dunque che vi sia un rapporto fra i due predicati, vale a dire è necessario che l'uno possa affermarsi dell'altro. $7 \dashv 4$ è maggiore di 7; ma 7 è $6 \dashv 4$; $7 \dashv 4$ è dunque maggiore di $6 \dashv 4$. Questa proposizione $7 \text{ è } 6 \dashv 4$ dimostra l'identità dei predicati del principio e dell'illazione. In questo caso abbiamo dunque anche bisogno per costituire un raziocinio di tre giudizi.

Lo stesso avviene se il soggetto del principio è predicato nell'illazione, o pure se il predicato del primo è soggetto nel secondo. Nel primo caso è necessario un giudizio che metta un rapporto fra il soggetto dell'illazione ed il predicato del principio: *il triangolo è una figura trilatera: ogni figura che ha tre angoli è trilatera. Ogni figura che ha tre angoli è dunque un triangolo.* Nel secondo caso è necessario un giudizio che metta un rapporto fra il predicato dell'illazione ed il soggetto del principio: *ogni figura trilatera è triangolo: ogni figura trilatera ha tre angoli: il triangolo ha dunque tre angoli.* Soggiungo questi altri esempi: *l'animale ha vita e senso; l'uomo dunque è animale.* Qui il soggetto del principio è predicato dell'illazione. Ora si può domandare a chi facesse un tal raziocinio, per qual ragione dall'avere l'animale vita e senso voi deducete che l'uomo è animale? Per soddisfare ad una tal domanda è necessario un giudizio, il quale metta un rapporto fra il soggetto uomo dell'illazione, ed il predicato del principio, cioè *l'avere vita e senso*; e così sarà completo il raziocinio nel modo seguente: *l'animale ha vita e senso; ma l'uomo ha vita e senso: l'uomo dunque è animale. Chi ha vita e senso è animale: ma chi ha vita e senso è capace di piacere e di dolore: l'animale è dunque capace di piacere e di dolore.* In questo esempio il predicato del principio è soggetto nell'illazione. Ora se uno ragionasse a questo modo: *chi ha vita e senso è animale; l'animale è dunque capace di piacere e di dolore*, ognuno si accorgerebbe del bisogno di un altro giudizio, affinchè si percepisce la connessione fra l'illazione ed il principio; ora questo giudizio dee porre un rapporto fra *l'aver vita e senso*, e *l'esser capace*

di piacere e di dolore, ciò che si esegue nel secondo giudizio: chi ha vita e senso è capace di piacere e di dolore.

Da tutto ciò possiamo dedurre che ogni raziocinio è composto di tre giudizi. I tre giudizi possono non essere espressi colle parole; possono ancora essere fatti con una rapidità incredibile; in qualunque caso entrano necessariamente nell'atto intellettuale appellato *raziocinio*.

L'analisi che ho fatto del raziocinio mi conduce a stabilire questo principio generale. *Nel raziocinio vi dee essere una idea comune all'illazione ed al principio; ed un giudizio che affermi l'identità delle altre due idee o parziale o perfetta.*

Io chiamo *identità parziale* quella che passa fra il genere e la specie, fra la specie e l'individuo. *L'identità perfetta* ha luogo, quando lo stesso soggetto è riguardato sotto due aspetti: 7 \dashv 4, 6 \dashv 2 sono lo stesso numero 8 riguardato sotto due aspetti. Quindi possiamo concludere che il raziocinio consiste nella formazione di un giudizio, perchè si vede o compreso in un giudizio antecedente, o pure perchè è perfettamente identico collo stesso.

Il raziocinio consiste dunque nel dedurre un giudizio da due giudizi che hanno una idea comune.

§. 49. La legge che abbiamo enunciato nell' antecedente §. pe' raziocinj pare che debba valere pe' soli raziocinj affermativi, non già pe' negativi; ma con un poco di riflessione svanirà qualunque dubbio. Tutti i giudizi necessarj debbono essere identici, tanto se sono affermativi, quanto se sono negativi. Ora ne' giudizi identici il rapporto fra le idee che noi paragoniamo dee esser racchiuso nell' idea del soggetto. Ne' giudizi necessarj affermativi il rapporto contenuto nell'idea del soggetto è il rapporto d'*identità*; ne' giudizi necessarj negativi il rapporto contenuto nell' idea del soggetto è il rapporto di *diversità*: per cagion di esempio dicendo: *il triangolo è figura*, io percepisco con questo giudizio il rapporto d'identità fra le due idee di triangolo e di figura, e questo rapporto è racchiuso nell' idea del soggetto, in quanto questo soggetto è paragonato coll' idea di figura. Nel giudizio negativo: *il circolo non è quadrato*, il rapporto di *diversità* fra il circolo ed il quadrato è contenuto nell' idea del circolo, in quanto

questa idea è paragonata con quella del quadrato. Questo giudizio negativo è dunque identico, non già perchè sono identiche le due idee di circolo e di quadrato; ma perchè sono identiche le due idee di circolo e di *una figura diversa dal quadrato*. Difatto questo giudizio *il circolo non è quadrato* è equivalente a questo altro *il circolo è una figura diversa dal quadrato*.

§. 50. Ciò che abbiamo detto su la natura del raziocinio, ci dà il motivo di cercare, come il raziocinio possa estendere la sfera delle nostre conoscenze. In primo luogo si dice che molte illazioni de' raziocinj sono evidenti per se stesse indipendentemente dal principio da cui si pretende che si deducano; il che fa vedere l'inutilità degli assiomi e del raziocinio. In secondo luogo si dice, se l'illazione di un raziocinio è identica col principio da cui si parte, che cosa si sa di più dopo aver ragionato, che non si sapeva prima di ragionare?

Questa ricerca è della più alta importanza, ed ha un rapporto intimo con le quistioni le più spinose che agitano al presente il mondo filosofico; io cercherò di risolverla colla massima chiarezza, e lo farò per mezzo di alcuni esempj. Io definisco il triangolo rettilineo: *una figura piana terminata da tre linee rette*. In questa idea è compresa quella di tre angoli; formo perciò l'assioma: *il triangolo rettilineo ha tre angoli*. Io aggiungo alla idea generale del triangolo rettilineo la determinazione della uguaglianza dei suoi lati, ed ho così una idea più particolare, quella cioè del *triangolo equilatero*. Io dico in conseguenza: *il triangolo equilatero ha tre angoli*. Ora la verità di questa proposizione non dipende affatto dalla determinazione della uguaglianza dei lati che ho aggiunto al triangolo rettilineo in generale; io non affermo del triangolo equilatero che esso ha tre angoli, perchè è *equilatero*, ma perchè è *triangolo*. Posso dire così: *ogni triangolo ha tre angoli: il triangolo equilatero è un triangolo: esso ha dunque tre angoli*. Questa deduzione è legittima. Le premesse di un raziocinio debbono esprimere *il perchè* dell'illazione. Or questo *perchè analizzato* nel caso presente è: 1. Lo spirito vede che la idea generale del triangolo forma parte della idea più particolare del triangolo equilatero: 2. Egli vede che l'idea di tre angoli è racchiusa nella idea generale

del triangolo. Questo assioma: *ogni triangolo ha tre angoli*: è dunque un vero principio rapporto a quest' altra proposizione più particolare: *ogni triangolo equilatero ha tre angoli*. Ma si dice: questa proposizione: *ogni triangolo equilatero ha tre angoli* è evidente per se stessa indipendentemente da questo principio più generale: *ogni triangolo ha tre angoli*; questo principio dunque non serve a farcela conoscere; essa non è perciò un *principio* nel rigore del termine ed il raziocinio di cui si parla è un giuoco frivolo di parole che non ha alcuna utilità non recando alcuna istruzione allo spirito.

Io rispondo che il principio o l' assioma: *ogni triangolo ha tre angoli* non serve a farmi conoscere questa verità *ogni triangolo equilatero ha tre angoli*; ma serve a ridurla alla propria classe e subordinarla. Il raziocinio rapportato mi fa conoscere che la determinazione dell' uguaglianza dei lati del triangolo è superflua riguardo alla proprietà di tre angoli; che questa compete al triangolo equilatero non già perchè è *equilatero*, ma perchè è *triangolo*; i raziocinj di questa specie non menano dunque a conoscenze che non possono ottenersi senza il raziocinio; ma servono a legare le nostre conoscenze, ed a far l' analisi delle stesse: esse servono a rendere ragione delle conoscenze che si posseggono.

Questa proposizione generale è necessaria: *ogni figura piana rettilinea ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati*, dice dippiù di quest' altra: *ogni triangolo ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati*. Io posso essere incerto qual figura piana rettilinea cadrà sotto i miei sensi, o sotto la mia intelligenza, ma io son sicuro indipendentemente dall' esperienza ed antecedentemente all' esperienza che in qualunque figura piana rettilinea che si presenterà al mio spirito io troverò sempre il numero degli angoli uguale al numero dei lati. I principj generali son dunque l' espressione di tutti i casi possibili. Essi spandono una luce sicura ed infallibile nello spirito. Essi legano le nostre conoscenze: questa proposizione *il triangolo rettilineo ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati* enuncia una conoscenza specifica; laddove quest' altra: *ogni figura piana rettilinea ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati* enuncia una conoscenza generica: ella serve in conseguenza a legare, e

a mettere un ordine fra le due conoscenze. Così gli assiomi generali ed i razlocinj appoggiati su di essi, anche nei casi in cui non son necessari per la conoscenza delle verità più particolari, sono utili, perchè ordinano le nostre conoscenze; e questa è la prima loro utilità.

Tutto ciò ci fa anche comprendere che sebbene gli assiomi particolari delle scienze pure sono evidenti per se stessi, e che il *principio di contraddizione* non può dare ad essi una evidenza maggiore, pure questo principio rende ragione della evidenza immediata degli assiomi, e può riguardarsi come l'espressione generale di tutti gli assiomi possibili. Tutti gli assiomi hanno di comune l'evidenza immediata; ora io veggio che il mio spirito percepisce evidentemente ed immediatamente questa proposizione: *è impossibile che una cosa sia insieme e non sia*; e che per tal ragione le proposizioni dette assiomi gli sono evidenti.

Questa utilità del raziocinio di subordinare le nostre idee, e le nostre conoscenze si sperimenta giornalmente da noi. Quando vedendo un individuo a noi ignoto diciamo: *è questi un uomo*, facciamo appunto questa spezie di raziocinio dicendo nel nostro spirito: *l'uomo è un animal ragionevole; questo individuo è un animal ragionevole: egli è dunque un uomo*. In questo caso io riduco l'idea particolare di questo individuo alla specie a cui appartiene, il che è quello che io intendo dire dicendo che il raziocinio serve a subordinare e legare le nostre idee. Similmente quando dico di questo individuo *egli è ragionevole, perchè è uomo*, io riguardo questa proprietà della ragione, come una proprietà specifica, non già individuale di quest'uomo. Il raziocinio serve dunque a farmi distinguere le proprietà specifiche dalle proprietà individuali, che determinano le proprietà specifiche, e questo io intendo dire dicendo che il raziocinio serve a legare e subordinare le nostre conoscenze.

§. 54. Ma sarebbe molto piccola l'utilità del raziocinio, se si restringesse alla sola riduzione alla propria specie delle nostre conoscenze. Il raziocinio è anche necessario per condurre lo spirito ad alcune conoscenze che non si possono ottenere senza di esso. Noi ragionando abbiamo scoperto che in ogni raziocinio vi debbono necessariamente essere tre giudizi. Noi

siam partiti da questa nozione del raziocinio, cioè che esso consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizi. Noi abbiamo detto: il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizi; ora se il giudizio dedotto fosse perfettamente identico anche nei termini col giudizio da cui si parte, non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna; il giudizio dedotto non può dunque essere perfettamente identico anche nei termini col giudizio che è un principio. Inoltre abbiamo detto: « il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizi »; ora se il giudizio dedotto fosse perfettamente diverso da quello da cui si parte, non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna; il giudizio dedotto non può dunque essere perfettamente diverso dal giudizio che è un principio. Ecco come due raziocinj ci hanno condotto a due conoscenze circa la natura di questo atto intellettuale che chiamiamo raziocinio. Partendo da queste due verità: 1. Che il giudizio dedotto non può essere perfettamente identico anche nei termini col giudizio da cui si parte: 2. Che non può essere perfettamente diverso da questo giudizio, siam pervenuti ragionando a conoscere che *il più semplice raziocinio è composto di tre giudizi*; verità che senza ragionare non avremmo potuto scovrire. Il raziocinio conduce dunque a conoscenze che non si possono ottenere senza di esso.

Ve ne darò un altro esempio. Tenendo in tutte due le mie mani alcune monete, se dalla mano destra ne faccio passare una nella sinistra; sarà contenuto egual numero di monete sì nell'una che nell'altra, e se dalla sinistra ne fo passare una nella destra, in questa ne troverò il doppio. Domando, qual è il numero delle monete che mi trovo avere in ciascuna mano? Io chiamo il numero della destra D , il numero della sinistra S . Se dalla destra ne faccio passare una nella sinistra, il numero della destra si trova diminuito di uno, e perciò questo numero sarà *D meno uno*, ed il numero della sinistra si trova aumentato di uno, e perciò questo numero sarà *S più uno*. Per la supposizione che questi numeri sono uguali, avremo dunque *D meno uno uguale a S più uno*. Ora se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, oppure quantità uguali, le somme sono uguali: è questo un assioma; aggiungendo dunque a *D meno uno* uno, ed a *S più uno* uno, avre-

mo *D* meno uno più uno uguale a *S* più uno più uno. Ma *D* meno uno più uno è lo stesso che *D*, poichè più uno, e meno uno si distruggono scambievolmente, e *S* più uno, più uno, è lo stesso che *S* più due, avremo dunque *D* uguale a *S* più due.

Per la supposizione abbiamo ancora che se dalla sinistra io fo passare una moneta nella destra, in questa se ne troverà il doppio; il numero dunque della mia mano sinistra diminuito di uno è la metà di quello della mia mano destra accresciuto di uno, e perciò il numero della destra accresciuto di uno sarà uguale a due volte il numero della sinistra diminuito di due: avremo in conseguenza, *D* più uno uguale a due *S* meno due.

Se *D* più uno è uguale a due *S* meno due, togliendo uno dalle due quantità, risulterà *D* uguale a due *S* meno tre; ma *D* è anche uguale a *S* più due; dunque avremo due *S* meno tre uguale a *S* più due. Ed aggiungendo tre a queste due quantità uguali avremo, due *S* uguale a *S* più due più tre. E togliendo *S* da tutte due queste ultime quantità, avremo *S* uguale a cinque.

S è il numero della mano sinistra, e questo numero è già trovato, ed è cinque; ora il numero della mano destra è uguale a quello della sinistra più due; questo numero è dunque cinque più due, cioè sette; ed ecco che abbiamo trovato i due numeri che cercavamo.

Gli esempj rapportati son sufficienti a farvi vedere, come il razziocinio c' istruisca facendoci conoscere ciò che senza di esso non potremmo conoscere. L' esempio, che vi ho recato nel §. 29. vel fa vedere mirabilmente. Abbiamo dimostrato con un razziocinio che se qualche cosa esiste, un essere eterno esiste: partendo da questa illazione abbiamo dimostrato che se un essere eterno esiste, esiste un Dio creatore di tutti gli esseri: partendo da questa ultima illazione abbiamo dimostrato che se esiste un Dio creatore di tutti gli esseri, la virtù sarà ricompensata ed il vizio sarà punito. Or chi mai non riconosce qui l'istruzione che ci reca il razziocinio? Esso ci fa scoprire il rapporto fra questi tre giudizi, qualche cosa esiste, la virtù sarà ricompensata, il vizio sarà punito; poichè deduce i due ultimi dal primo.

§. 52. Gli assiomi sono proposizioni identiche; il raziocinio dall'altra parte consiste nel pronunciare un giudizio, perchè si vede identico in tutto o in parte con un altro giudizio già noto. Tutto il lavoro dello spirito nel raziocinio puro riposa dunque su l'identità; in che cosa dunque, si domanda, il raziocinio puro è esso istruttivo? Come le scienze pure razionali possono estendere la sfera delle nostre conoscenze? La soluzione di questo problema è della più alta importanza. Io vi ho fatto vedere di sopra che il raziocinio è utile per due ragioni: 1. Perchè lega ed ordina quelle conoscenze che noi possiamo avere senza di esso: 2. Perchè serve a darci alcune conoscenze che sono il risultamento necessario del raziocinio, e che senza il raziocinio non possono ottenersi. Voi dunque siete convinti di queste due verità: 1. Tutte le conoscenze necessarie si risolvono in ultima analisi nel principio di contraddizione; in conseguenza il raziocinio puro non sorte dall'identità: 2. Il raziocinio ciò non ostante è istruttivo. Si tratta dunque di conciliarle.

Nelle scienze pure si debbono offrire allo spirito alcune idee; ma se queste idee restassero isolate e non si paragonassero le une alle altre, lo spirito non potrebbe avere alcuna conoscenza; per potere dunque avere esistenza la conoscenza è necessario il paragone delle idee (1). Se lo spirito non potesse conoscere immediatamente il rapporto di due sue idee, non potrebbe conoscere alcun rapporto, e la conoscenza non potrebbe cominciare. Lo spirito conoscendo immediatamente alcuni rapporti delle sue idee forma le definizioni e gli assiomi. Gli assiomi sono proposizioni identiche. Essi fanno conoscere alcuni rapporti delle nostre idee, e lo spirito fa con essi un passo verso la conoscenza. Lo spirito non può conoscere immediatamente tutti i rapporti delle sue idee; esso fa uso del raziocinio paragonando due idee con una terza, e così estende la

(1) *Le idee non paragonate tra loro danno ciascuna quella conoscenza che Wolfio chiama cognizione istoriale; la vera conoscenza di una cosa, come diceva anche Aristotele, consiste nel vedere i suoi rapporti colle altre; che se questi rapporti ci restino ignoti, allora egli ama di chiamare tal conoscenza piuttosto visione.*

sfera delle sue conoscenze. Lo spirito in questo lavoro non esce fuori dell'identità. L'idea *A* come paragonata coll'idea *B*, e l'idea del rapporto di *A* a *B* sono identiche. La difficoltà che abbiamo proposto è già sciolta. Se si dimanda: *come il razionalismo non uscendo fuori dell'identità sarà istruttivo?* Risponderemo, perchè ci scovre quei rapporti delle nostre idee che non possiamo immediatamente conoscere; ora il conoscere un rapporto che non si conosceva è certamente un progredire nel cammino della conoscenza.

Amo che intendiate bene ciò che vi dico. Se vi domando: *dodici persone debbono dividersi ugualmente la somma di ducati 24, quanta è la parte che tocca a ciascuno?* voi mi risponderete due ducati, e mi risponderete così, perchè conoscerete che 2 è la dodicesima parte di 24. Ora può egli mai dubitarsi che questa conoscenza sia una conoscenza che voi avete acquistato, e che non avevate colle sole idee isolate del 2, del 12, del 24? Può forse dubitarsi che voi facciate uso nel cammino della vita di siffatta conoscenza? Vi domando inoltre: *sei persone debbono dividersi ugualmente la somma di 12 ducati, quanta è la parte che tocca a ciascuno?* mi risponderete 2 ducati, poichè conoscerete che 2 è la sesta parte di 12; ora non è anche questa una conoscenza dippiù che voi avete, oltre delle idee del 2, del 6, del 12? Certamente lo è. Ma più; queste conoscenze il 2 è la duodecima parte di 24; il 2 è la sesta parte di 12, non sono forse due conoscenze distinte e non già una sola? Certamente, mi direte, sono due conoscenze distinte. Ciò supposto, queste due conoscenze, io vi domando, vi fanno esse altro conoscere se non che il rapporto di 2 con 24 e quello di 2 con 12? Certamente non altro. Queste due conoscenze vi fanno dunque conoscere due rapporti della idea del 2 con altre idee.

Più, questa proposizione: *il 2 è la duodecima parte del 24* è una proposizione identica, poichè l'idea del 2 come contenuto nel 24, o come parte del 24 è identica colla idea di *parte duodecima del 24*. Lo stesso dee dirsi dell'altra proposizione: *il due è la sesta parte del 12*.

Osservate inoltre che voi partendo dalle idee semplici di 1, e di più avete formato le definizioni dei numeri, e coll'aiuto del principio d'identità avete dedotto da queste definizioni

che H 2 è la dodicesima parte del 24; e la sesta parte del 12. Vedete il §. 37.

Se rifletterete ai raziocinj dell'aritmetica e della geometria la verità di cui vi parlo vi si renderà sempre più sensibile; intanto vi prego di riflettere alla soluzione del problema che vi ho recato in esempio nel §. antecedente.

Concludiamo che *il conoscere i diversi rapporti delle nostre idee è una vera conoscenza, e che in questo procedimento lo spirito non esce fuori dell'identità.*

§. 53. Per conoscere distintamente la natura del raziocinio fa d'uopo osservare che ne' raziocinj puri vi ha una doppia identità, cioè una *identità materiale*, ed una *identità formale*. Vi è la prima, perchè ciascuno de' tre giudizj è un giudizio identico: vi è la seconda, perchè questa è essenziale ad ogni raziocinio non potendo esservene alcuno senza l'identità fra l'antecedente ed il conseguente. La connessione necessaria fra l'antecedente ed il conseguente, come abbiamo osservato nel §. 25, è una legge essenziale a qualunque raziocinio. Questa connessione può esprimersi con una proposizione ipotetica, ed una tal proposizione sarà una proposizione necessaria. Ora tutte le proposizioni necessarie, come abbiamo spiegato §. 32, 33, 34, e seg., debbono esprimere giudizj identici o analitici. Lo spirito dunque, per vedere fra l'antecedente ed il conseguente di un raziocinio una connessione necessaria, dee vedere fra il primo ed il secondo una relazione d'identità. Ciò vale quanto dire che dee guardare l'illazione come identica colle premesse. La *conseguenza* de' logici è appunto questa identità, e questa identità è la legge formale del raziocinio. Egli non bisogna confondere l'identità formale del raziocinio colla identità materiale. La prima dee trovarsi in ogni raziocinio; la seconda può non trovarsi; poichè non è necessario che tutti i giudizj di un raziocinio sieno analitici, essendovi de' raziocinj misti ne' quali una delle premesse è un giudizio sperimentale e sintetico, come abbiamo spiegato nel capitolo secondo e nel §. 34. del capitolo terzo. Ricorriamo agli esempj: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Ora quattro unito a due è uguale a sei, e tre unito a tre è uguale a sei: quattro unito a due è dunque uguale a tre unito a tre.* Il raziocinio rapportato è un raziocinio puro, ed in esso si osservano

le due identità di cui ho parlato, cioè l'identità materiale e l'identità formale. Ciascuna delle tre proposizioni di questo raziocinio è identica: ecco l'identità materiale. *Il dire che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse e che quattro unito a due è uguale a sei, come lo è tre unito a tre, è lo stesso che dire implicitamente che quattro unito a due è uguale a tre unito a tre*; ecco l'identità formale; essa è l'identità che passa fra le due premesse e l'illazione.

Prendiamo l'altro esempio rapportato nel §. 24. *Tutti gli uomini sono mortali, ed il massimo vivere degli uomini su la terra non suole oltrepassare i cento anni. Ora ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo; dopo cento anni dunque, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente.* Ciascuna proposizione di questo raziocinio esprime un giudizio sperimentale, e perciò sintetico; non vi è dunque alcuna identità materiale in questo raziocinio. Ma nondimeno vi è l'identità formale. *Il dire che tutti gli uomini sono mortali, cioè muoiono, e che il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni, e che ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo, è lo stesso che il dire implicitamente che dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente*; ecco l'identità formale di cui lo parlo.

Da ciò segue che tutti i raziocinj empirici possono ridursi a raziocinj misti, e che non vi sono in rigore scienze perfettamente empiriche. Difatto l'antecedente raziocinio può risolversi ne' seguenti giudizi: 1. *Se la vita di tutti gli uomini che saranno su la terra non oltrepasserà i cento anni, e se ogni giorno nasceranno incessantemente de' nuovi uomini, dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono di presente.* 2. *Ora la vita di tutti gli uomini che saranno su la terra non oltrepasserà i cento anni, ed ogni giorno nasceranno incessantemente de' nuovi uomini.* 3. *Dopo cento anni dunque la massa degli uomini che abiterà la superfi-*

cie terrestre sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente.

E' evidente che il primo giudizio è puro, poichè è una verità necessaria il legame fra il soggetto ed il predicato essendo di un' assoluta necessità. Il soggetto di questo giudizio è un tutto il quale è il genere umano le cui parti sono gl'individui dello stesso: si aggiungono a questo soggetto le seguenti determinazioni, cioè che la vita di ciascuno di quest'individui non oltrepasserà i cento anni, e che in ciascun giorno di questo periodo di vita si aggiungono de' nuovi individui al tutto. Di questo soggetto per lo appunto così determinato si afferma che sarà composto d'individui diversi di quelli da' quali era composto un secolo avanti. Ora è assolutamente impossibile che posto il soggetto così determinato non si affermi di questo soggetto il predicato che abbiamo espresso. E' impossibile che ciascun uomo non vivendo più di cento anni gl'individui che attualmente compongono il genere umano si trovino su la terra dopo di un secolo, ed è necessario che continuandosi incessantemente la propagazion del genere umano si trovino dopo di un secolo altri uomini su la terra. Il secondo giudizio poi dello stesso raziocinio è una verità sperimentale ed un giudizio sintetico: il raziocinio dunque così espresso è misto.

§. 54. La considerazione della doppia identità nel raziocinio puro ci mena a distinguere due specie di proposizioni evidenti; alcune proposizioni sono *immediatamente* evidenti, altre lo sono *mediatamente*. Una proposizione è immediatamente evidente, quando è evidente per se stessa; essa è mediatamente evidente, quando suppone altre proposizioni senza le quali non sarebbe evidente. Ora la conclusione del raziocinio suppone l'esistenza delle premesse nello spirito; la conclusione di un raziocinio puro è dunque di evidenza mediata. La conclusione di un raziocinio puro può non essere evidente per se stessa, potendosi non percepire immediatamente l'identità fra il soggetto ed il predicato, ed intanto esser evidente mediatamente per l'identità del pensiero da essa espresso col pensiero totale espresso dalle premesse. In forza di questa seconda evidenza la quale è immediata, si percepisce la relazione d'identità fra il soggetto ed il predicato della conclusione; e

questa percezione costituisce l'evidenza mediata. Nel raziocinio puro rapportato di sopra la conclusione: *quattro unito a due è uguale a tre unito a tre* è di evidenza mediata, poichè essa è evidente in forza delle premesse, e perchè si vede espressa implicitamente dalle premesse. Questa evidenza mediata essendo un effetto del raziocinio, per tal ragione il raziocinio puro è istruttivo; perchè rende evidente una proposizione che per se stessa non lo è. Se lo spirito umano non avesse la facoltà di paragonare le sue idee, e di percepire la relazione d'identità fra di esse, la scienza umana non potrebbe aver esistenza. Lo spirito percependo immediatamente l'identità fra alcune sue idee forma gli assiomi; e per mezzo degli assiomi formando i raziocinj scovre mediatamente l'identità fra alcune altre sue idee. In ciò consiste la sua istruzione nelle scienze pure.

Un' idea può considerarsi prima di esser paragonata con un'altra idea, e può considerarsi dopo che lo spirito l'ha paragonata con un'altra idea: l'effetto di questa comparazione dello spirito si è di aver posto nella idea comparata un rapporto che prima non vi era, il che vale quanto dire di averla costituita *idea comparata*; laddove prima della comparazione era *idea isolata*. Ora è evidente che nell' idea comparata si trova il rapporto coll'altra con cui si è comparata. Il giudizio dunque che esprime questo rapporto è un giudizio identico. Se io osservo un monte in se stesso non vi veggo se non un ammasso di terra; ma se paragono questo ammasso di terra colle terre contigue che lo limitano, io vedo dopo il paragone l'elevazione di questo ammasso di terra su le terre vicine; questa elevazione dunque essendo posta dallo spirito nella comparazione del monte colle terre vicine, il giudizio che viene in seguito della comparazione è identico, cioè tale che l'idea del predicato si trova in quella del soggetto, come è questo giudizio: *il monte è elevato su le terre vicine*. Ciò è quello che io intendo dicendo, che *l'idea A come paragonata coll'idea B, e l'idea del rapporto di A a B sono identiche*.

Per far vedere sensibilmente come gli assiomi son legati alle definizioni, e le conclusioni de' raziocinj puri agli assiomi, io ricorro al seguente esempio. Ogni numero è l'aggregato

dell' unità all' unità o al numero che lo precede: da questa definizione deduco il seguente assioma: nella serie de' numeri naturale, 1, 2, 3, 4, 5 ec. ciascun numero differisce dal suo antecedente di una unità, e dal suo conseguente di una altra unità: ecco come questo assioma il quale nasce dalla definizione ci fa conoscere i rapporti immediati de' numeri che sono immediatamente vicini l'uno all'altro. Se voglio poi conoscere i rapporti mediati, vale a dire quelli rapporti che non si conoscono immediatamente, debbo far uso del raziocinio chiamando in soccorso le definizioni e gli assiomi. Così, per cagion di esempio, volendo conoscere la differenza fra 7 e 3, io chiamo in soccorso la definizione del 3. Il tre è due più uno: in forza dell'assioma logico su le definizioni si può alla definizione sostituire il definito, ed al definito la definizione. Ciò supposto, io formo il mio raziocinio così: 3 è $2 + 1$; per vedere dunque la differenza fra 7 e 3 lo debbo togliere da 7 $2 + 1$; è questo un assioma che la definizione mi suggerisce. Ma togliendo 1 da 7 mi rimane 6 per l'assioma enunciato di sopra circa i numeri della serie naturale; per avere dunque l'intera differenza debbo togliere 2 da 6, Ma 2 per la definizione è $1 + 1$, e togliendo 1 da 6, per l'assioma ho 5, e da 5 togliendo l'ultima unità ho 4.

Questo raziocinio mi ha fatto dunque conoscere il rapporto mediato fra 7 e 3 facendo uso degli assiomi che mi hanno fatto conoscere i rapporti immediati de' numeri nella serie naturale i quali assiomi nascono dalle definizioni de' numeri stessi.

In questo capitolo abbiamo dimostrato: 1. Che il raziocinio è composto necessariamente di tre giudizi: 2. Abbiamo stabilito la legge generale del raziocinio: 3. Abbiamo fatto conoscere, come il raziocinio sia istruttivo.

CAPO V.

DEL SILLOGISMO

§. 55. **L**e nostre conoscenze sono o primitive o dedotte. Nelle prime la relazione fra il soggetto ed il predicato si percepisce immediatamente; nelle seconde si percepisce mediamente, cioè in seguito di due giudizi, in uno de' quali si paragona l'idea del soggetto del giudizio dedotto con una terza; nell'altro si paragona l'idea del predicato dello stesso giudizio dedotto colla stessa terza idea. Perciò il raziocinio consiste nel dedurre un giudizio da due altri giudizi i quali hanno una idea comune. Un raziocinio dunque non può avere un numero di giudizi nè minore, nè maggiore di tre, ed un numero d'idee nè minore, nè maggiore di tre. *Ciò che è semplice è naturalmente indestruttibile. L'anima umana è semplice. Essa è dunque naturalmente indestruttibile.* Le tre idee che sono la materia remota dell'esposto raziocinio sono le seguenti, quella dell'essere semplice, quella dell'anima umana, quella dell'essere naturalmente indestruttibile.

Abbiamo detto che il raziocinio ha due uffizii, uno di classificare le nostre idee o le nostre conoscenze, l'altro di darci alcune conoscenze che non si possono ottenere senza di esso. I principii su de' quali è appoggiato il raziocinio allora che classifica sono i seguenti. *A chi conviene la definizione conviene il definito. A chi conviene il definito conviene la definizione. A chi non conviene la definizione non conviene il definito. A chi non conviene il definito non conviene la definizione.* Ciò che ha vita moto spontaneo e sensazioni è animale. I pesci hanno vita moto spontaneo e sensazioni; i pesci son dunque animali. I pesci sono animali: gli animali hanno vita moto spontaneo e sensazioni; i pesci hanno dunque vita moto spontaneo e sensazioni. Ciò che ha vita mo-

to spontaneo e sensazioni è animale; il sasso non ha vita, nè moto spontaneo, nè sensazioni; il sasso non è dunque animale. L'arbore non è animale; ma l'animale è ciò che ha vita moto spontaneo e sensazioni; l'arbore non ha dunque tutte e tre queste proprietà. Sebbene l'arbore abbia vita, non ha nondimeno nè moto spontaneo, nè sensazioni. Il principio: *A chi non conviene il definito non conviene la definizione*, significa che a chi non conviene il definito non convengono tutte le proprietà (1) che costituiscono la definizione; ma sarebbe un errore l'inferire che non può convenirne alcuna.

§. 56. Allora che il raziocinio mena a conoscenze che non si possono ottenere senza di esso opera su i seguenti principi: *a chi conviene il genere conviene tutto ciò che si attribuisce al genere. A chi conviene la specie conviene tutto ciò che si attribuisce alla specie. Tutto ciò che si nega di tutto il genere o di tutta la specie, si dee negare delle specie tutte comprese sotto il genere, e degli individui tutti compresi sotto la specie.*

Ogni figura ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati: il triangolo è figura; esso ha dunque il numero degli angoli uguale al numero de' lati.

Niun triangolo ha quattro angoli; il triangolo curvilineo è triangolo; esso non ha dunque quattro angoli. L'arbore ha vita; il fico è arbore; esso è dunque dotato di vita. L'arbore non ha nè moto spontaneo, nè sensazioni: il fico è arbore; esso non ha dunque nè moto spontaneo, nè sensazioni.

Si dee osservare non essere la stessa cosa il non includersi una proprietà nel genere col ripugnarvi. Nel genere di animale non s'inclode la razionalità, ma non vi ripugna. Perciò non può dirsi: l'animale non è razionale; l'uomo è animale; l'uomo non è dunque razionale. E' necessario per i raziocinii negativi che la proprietà che si nega di tutto il genere o di tutta la specie non solamente non sia inclusa nell'idea del genere o della specie; ma che vi sia esclusa, perchè ripugnante.

I principii enunciati de' raziocinii che classificano derivano dall'idea della definizione, poichè abbiamo detto che la

(1) Direi piuttosto tutte le idee parziali che costituiscono l'idea totale definita.

definizione è perfettamente identica col suo definito; di modo che si può nel discorso sostituire il definito alla definizione, e la definizione al definito senza che avvenga alcun cambiamento nel pensiero.

Gli altri principii derivano dalle nozioni dell'individuo della specie e del genere.

Vi sono in conseguenza alcune leggi formali relative al raziocinio le quali dipendono dalle leggi formali de' concetti. E' naturale d'inferire che ve ne sono di quelle che dipendono dalle leggi formali de' giudizi ed altre poi che derivano dall'essenza particolare del raziocinio.

§. 57. Le idee sono la materia rimota del raziocinio i giudizi ne sono la materia prossima. Il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*.

Facilmente vedesi che la proposizione dee avere due termini: uno del quale si afferma o si nega, e chiamasi *soggetto*; l'altro che si afferma o si nega, e chiamasi *attributo o predicato*.

Vi sono, secondo Kant, quattro forme necessarie di tutti i nostri giudizi, e perciò di tutte le nostre proposizioni; e sono la *quantità* la *qualità* la *relazione* la *modalità*. Riguardo alla quantità tutte le proposizioni debbono essere o *singolari* o *particolari* o *universali*. *La luna è opaca. Alcuni corpi son trasparenti. Tutti gli uomini sono razionali.*

Riguardo alla qualità tutte le proposizioni sono o *affermative* o *negative* o *infinite* (1). *La luna è opaca. La luna non è luminosa per se stessa. L'anima è non mortale.*

Ne' giudizi infiniti, secondo Kant, si riuniscono le due maniere di giudicare, l'affermativa e la negativa, poichè consideriamo l'oggetto come essendo di un certo modo in cui non ha una qualità, e giudichiamo che esso è in un modo differente di quello in cui sono certi altri; ciò che stabilisce nell'università degli oggetti un limite una separazione da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità nel mentre che dall'altro non hanno questa qualità. Dicendo: *l'anima è non mortale*, questo giudizio sembra di essere negativo, e di corrispondere a questo: *l'anima non è mortale; poi-*

(1) Dovrebbero a rigore chiamarsi indefinite.

chè la nozione complessa che corrisponde al primo è la stessa di quella che corrisponde al secondo, l'una e l'altra rappresentano l'anima non mortale. Ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali da cui separa l'anima, lo che non stabilisce il secondo; nel primo si afferma che l'anima è in uno stato differente dalle altre cose mortali, ciò che non si dice nel secondo. Nei giudizj dunque considerati secondo la qualità, dice Kant, lo spirito o afferma o nega o limita.

Wolffio aveva anche parlato nella sua logica latina della proposizione infinita: egli aveva detto che nella proposizione infinita la negazione non si riferisce al verbo; ma o al soggetto o all'attributo. Così nell'esempio rapportato: *l'anima è non mortale*, la negazione si riferisce all'attributo *mortale*. Nella proposizione: *ciò che è non mortale è semplice*, la negazione si riferisce al soggetto. Finalmente nella proposizione: *ciò che è non mortale è non divisibile*, la negazione si riferisce tanto al soggetto che al predicato. La proposizione infinita, soggiunge Wolffio, è realmente affermativa; poichè nella proposizione negativa la negazione dee riferirsi al verbo.

Riguardo alla relazione i nostri giudizj sono o *categorici*, o *condizionali* o *disgiuntivi*. I primi son quelli in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente senza alcuna condizione, come: *gli uomini sono mortali*: i secondi son quelli in cui, posta la verità di una cosa, si asserisce che debba esser vera anche l'altra, come: *se un corpo è pesante, non sostenuto cade*. In queste proposizioni si prescinde dalla verità di ciascuna delle due proposizioni; ma si afferma solamente una connessione necessaria fra la prima che dicesi *l'antecedente*, e la seconda che chiamasi il *conseguente*.

I giudizj *disgiuntivi* son quelli ne' quali al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi; ma non si determina quale, come: *l'anima è o mortale o immortale*.

Riguardo alla *modalità* i nostri giudizj sono o *problematici* o *assertorii* o *apodittici* detti eziandio *necessarii*. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante, non sostenuto necessariamente cade; ma il corpo è pesante; il corpo dunque non sostenuto necessariamente cade*. Il primo giudizio è problematico, poichè non si riguarda ancora il corpo pesante

che come una cosa possibile: il secondo giudizio *il corpo è pesante* è semplicemente assertorio o contingente, poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio *il corpo non sostenuto necessariamente cade*, è necessario, o come suol dirsi *apodittico*, perchè il cadere si attribuisce necessariamente al corpo non sostenuto.

§. 58. Ogni giudizio per esser determinato dee appartenere necessariamente ad uno de' quattro modi delle quattro forme. Così il giudizio *tutti i corpi sono pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione è categorico, secondo la modalità è assertorio. Delle dodici forme dunque, nelle quali si dividono i nostri giudizi; ogni giudizio dee rivestirne quattro necessariamente.

Noi possiamo ignorare gli oggetti o la materia de' nostri giudizi; ma possiamo determinare *a priori* tutte le diverse forme degli stessi. Mi è assolutamente necessario che io concepisca il soggetto del giudizio o come uno o come molti o come un tutto; è perciò necessario che il soggetto del giudizio o sia un individuo o un universale, ed è poi necessario che questo universale sia preso in tutta la sua estensione, o che la sua estensione sia ristretta. Quindi è necessario per tal riguardo che i nostri giudizi sieno o singolari o particolari o universali.

E' egualmente necessario che io o unisca il predicato al soggetto o che dal soggetto l'allontani: per tal riguardo è necessario che i miei giudizi sieno o affermativi o negativi. Ma tanto il soggetto che il predicato del giudizio può essere considerato solamente come positivo, o ancora come positivo, e come privo eziandio di qualche cosa di qualche qualità; perciò il giudizio infinito ha luogo ancora nell'ordinamento logico dei nostri giudizi. Essendo necessario che io spirito o affermi o neghi o limiti. Inoltre allora che si attribuisce il predicato al soggetto è necessario che si attribuisca o assolutamente o condizionatamente; da ciò la distinzione de' giudizi categorici e condizionali. Finalmente può darsi il caso, in cui si offrano allo spirito diversi predicati da attribuire al soggetto; che egli veda sulle prime che uno di questi dee necessariamente competere al soggetto medesimo, sebbene ancora ignori quale sia quello che gli compete: così nasce il giudizio disgiuntivo.

Finalmente lo spirito può vedere che il predicato non ripugna al soggetto, o pure che è esistente nel soggetto non necessariamente; o che gli compete necessariamente. Da ciò deriva la necessità che i nostri giudizj sieno o problematici o assertorj o necessarij.

§. 59. Le proprietà delle proposizioni sono di due specie, alcune sono assolute; altre sono relative. Io tratterò qui delle sole assolute, riserbandomi di parlare delle relative, quando spiegherò la natura e le leggi del metodo.

Nella proposizione affermativa l'attributo si unisce al soggetto, e per dir così s'identifica col soggetto; quindi è che appartiene alla natura della proposizione affermativa di unir l'attributo a tutto ciò che esprime nel soggetto secondo l'estensione che il soggetto ha nella proposizione. Così quando dico: *ogni triangolo è figura*, intendo di dire che tutto ciò che è triangolo è ancora figura; e perciò ritrovo e concepisco l'attributo *figura* in ogni triangolo.

L'affermazione unendo l'idea dell'attributo al soggetto il soggetto propriamente determina l'estensione dell'attributo nella proposizione affermativa.

Da ciò segue che, qualora l'estensione dell'attributo è maggiore di quella del soggetto, esso è ristretto in una estensione eguale a quella del soggetto e non prendesi in tutta la sua universalità. Per cagion di esempio, quando io dico: *il triangolo è figura*, essendo l'attributo *figura* più universale del soggetto triangolo, esso non è preso nella proposizione enunciata in tutta la sua universalità, e non s'intende dire che il triangolo sia ogni figura; ma l'universalità dell'attributo è ristretta all'estensione del soggetto, e ciò significa che io debbo concepir la figura in qualunque triangolo. Ma se l'attributo è tanto generale, quanto il soggetto, allora l'attributo riterrà tutta la sua generalità: per cagion di esempio, nella proposizione seguente: *il triangolo equilatero è triangolo equiangolo*, l'attributo è egualmente generale del soggetto; perciò si prende per ogni triangolo equiangolo, vale a dire si prende in tutta la sua generalità.

Ho spiegato parlando delle idee universali l'estensione e la comprensione dell'idea universale. Da quanto ho detto si vede che nella proposizione affermativa l'attributo si unisce al sog-

getto secondo tutta la sua comprensione. Così dicendo: *l'uomo è animale*, si attribuisce all'uomo tutto ciò che è compreso nell'idea di animale.

Su queste riflessioni sono appoggiate le seguenti leggi formali relative alla proposizione affermativa.

1. *L'attributo nella proposizione affermativa è unito al soggetto secondo tutta l'estensione che il soggetto ha nella proposizione.* Cioè se il soggetto è universale, l'attributo è concepito in tutta l'estensione del soggetto; e se il soggetto è particolare, l'attributo è concepito in una sola parte del soggetto.

2. *L'attributo di una proposizione affermativa è affermato secondo tutta la sua comprensione.*

3. *L'attributo di una proposizione affermativa non è affermato secondo tutta l'estensione sua, se essa è in se stessa maggiore di quella del soggetto.*

4. *L'estensione dell'attributo è ristretta da quella del soggetto, di maniera che essa significa quella sola parte dell'estensione sua che conviene al soggetto.*

Così quando si dice che il triangolo è figura, la parola figura non significa ogni specie di figura, ma solamente quella che è trilatera.

La natura della proposizione negativa consiste a dire che una cosa non è un'altra cosa. Ma affinché una cosa non sia un'altra non è necessario che essa non abbia alcuna cosa identica coll'altra; ma basta solamente che essa non abbia tutto quello che ha l'altra. Così l'uomo sebbene sia diverso dal cane; non però ha qualche cosa d'identico col cane: egli è animale come lo è il cane; ma nè il cane ha tutto quello che ha l'uomo, essendo privo della razionalità, nè l'uomo ha tutto quello che ha il cane, il che basta per potersi dire con verità: *l'uomo non è cane*. Da ciò segue che la proposizione negativa non separa dal soggetto tutte le parti della composizione dell'attributo; ma ne separa solamente l'idea totale ed intera composta di tutti gli elementi dell'attributo.

Ma per lo contrario la proposizione negativa separa dal soggetto l'attributo secondo tutta la sua estensione; poichè dicendo: *nun A è B*, io separo B da qualunque A; ma se qualche B fosse A, sarebbe falso che B sarebbe separato da qualunque

A; il che è contro la natura della proposizione negativa. Dicendo: *il triangolo non è quadrato*, l'attributo *quadrato* si dee prendere in tutta la sua estensione; in maniera che si può dire che *niun quadrato è triangolo*. Quindi dobbiamo concludere la seguente seconda legge formale della proposizion negativa: *l'attributo di una proposizion negativa dee prendersi sempre generalmente, o sia secondo tutta la sua estensione*. Questa legge può eziandio esprimersi così: *tutti i soggetti di una idea, la quale negasi di un' altra, negansi parimenti di quest' altra idea*. Le scuole dicono giustamente, *se si nega il genere negasi eziandio la specie*, poichè la specie è un soggetto del genere.

Le proposizioni negative non solamente separano dal soggetto l'attributo secondo tutta l'estensione dell'attributo; ma eziandio lo separano secondo tutta l'estensione che nella proposizione ha il soggetto, cioè la proposizione ve lo separa universalmente, se il soggetto è universale, e particolarmente se esso è particolare. Così se dico: *niun triangolo ha quattro angoli*, io separo i quattro angoli da qualunque triangolo; e se dico *alcuni triangoli non hanno tutti i lati uguali*, separo tutti i triangoli equilateri da alcuni triangoli. Perciò segue la seguente legge formale:

Ogni attributo negato di un soggetto vien negato di tutto ciò che contienesi nell'estensione che nella proposizione ha questo soggetto (1).

§. 60. Quando nel discorso i tre giudizj sono espressi, questo modo di argomentare appellasi *sillogismo* (2). Per cagion di esem-

(1) *Spero che molti i quali prima tacciarono il nostro ch. Autore di esser leggero nella logica, perchè non vi era tutta questa farragine di distinzioni e suddistinzioni, ora saranno contenti.*

(2) *Il sillogismo fu messo in grand'uso da Aristotele perchè lo giudicò attissimo a confutare gli errori coperti da lunghe dicerie, colle quali i sofisti cercavan di allucinare. Ma poichè l'errore sta più spesso nei giudizi, e quindi nelle proposizioni, che nelle forme colle quali si presenta il sillogismo, perciò sembra che molto bene dica Barthélemy: « I colpi del sillogismo terribili ed improvvisi abbattono nelle di-*

pio: ogni sostanza pensante è semplice; l'anima umana è una sostanza pensante; l'anima umana è dunque semplice.

Nel sillogismo l'attributo della conclusione appellasi *termine maggiore*: il soggetto della stessa conclusione chiamasi *termine minore*: il termine con cui si paragonano successivamente tanto il maggiore che il minor termine si nomina *termine medio*. La proposizione poi i cui termini, cioè di cui il soggetto e l'attributo sono il termine maggiore ed il termine medio, chiamasi *la maggiore del sillogismo*: la proposizione i cui termini sono il termine minore ed il termine medio si chiama *la minore del sillogismo*. Così nel sillogismo recato di sopra *semplice* è il termine maggiore, *anima umana* è il termine minore, e *sostanza pensante* è il termine medio: la proposizione, *ogni sostanza pensante è semplice*, è la maggiore del sillogismo; *l'anima umana è una sostanza pensante* è la minore.

La ragione per la quale l'attributo della conclusione si è chiamato *termine maggiore*, ed il soggetto della stessa conclusione *termine minore* è che l'attributo suole essere più universale del soggetto: così *semplice* è più universale di *anima umana*, poichè non solamente l'anima umana è semplice, ma lo e Dio lo sono gli angioli lo sono le anime sensitive de' bruti, e secondo i Leibniziani lo sono anche i primi elementi de' corpi.

Sarebbe un errore [il qualificar per maggiore del sillogismo quella proposizione, la quale è posta in primo luogo; poichè se si esprimesse il sillogismo recato a questo modo: *l'anima umana è una sostanza pensante; ma ogni sostanza pensante è semplice; l'anima umana è dunque semplice*, la proposizione posta in primo luogo sarebbe la minore del sillogismo; e quella posta in secondo luogo ne sarebbe la maggiore. Per

spute l'avversario che non è abbastanza destro per opporvisi....Le metafisiche sottigliezze furono inorpellate colle astuzie della logica, e le parole fecero le veci delle cose, in guisa che i giovani allievi non attinsero nelle scuole che lo spirito di pervicacia e di contraddizione». (Viaggio d'Anacarsi in Grecia). E ciò sia detto per coloro, se pure ancora ve ne sono, che fanno consistere tutta la logica nel sillogizzare.

determinare qual sia in un sillogismo la maggiore e la minor proposizione, fa d'uopo tener presente la conclusione, e riguardar come maggiore quella proposizione in cui entra il termine maggiore, e per minore quella in cui entra il termine minore.

§. 61. Gli antichi logici ridussero ad otto le regole generali del sillogismo, e queste otto regole sono le seguenti: 1. il sillogismo non può constare che di tre termini, i quali sono il termine medio il maggiore ed il minore; 2. i due termini maggiore e minore che si chiamano *termini estremi* non debbono esser presi nella conclusione più universalmente che nelle premesse; 3. il termine medio non può entrare nella conclusione; 4. il termine medio non può esser preso due volte particolarmente; ma una volta almeno dee esser preso universalmente; 5. non si può concludere alcuna cosa da due premesse negative; 6. da due premesse affermative non si può dedurre una conclusione negativa; 7. non si può concludere da due premesse particolari; 8. la conclusione dee seguire sempre la parte più debole, vale a dire, se una delle premesse è negativa, la conclusione dee esser negativa, e se una delle premesse è particolare, la conclusione dee esser particolare. I logici hanno chiamato *più debole* la proposizione negativa relativamente all'affermativa, e la particolare riguardo all'universale.

Queste otto regole sono state per ajutar la memoria comprese ne' seguenti versi:

*Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque
Latius hos quam praemissae conclusio non vult
Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
Aut semel aut iterum medius generaliter esto
Utraque si praemissa negat nihil inde sequetur
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam
Pejorem sequitur semper conclusio partem.*

Tutte queste otto leggi formali del sillogismo seguono necessariamente dalla sua natura. Abbiamo detto che il raziocinio dee constare necessariamente di tre giudizi, e che esso consiste a dedurre un giudizio da due giudizi i quali hanno una nozione comune; nelle premesse dunque di un raziocinio non

si trovano che soli tre termini; ma nella conclusione non si possono introdurre nuovi termini; nel sillogismo dunque non possono esservi più di tre termini. Se il rapporto fra il soggetto ed il predicato di un giudizio si conosce immediatamente, il giudizio allora sarà una verità primitiva, e non è dedotto da giudizi antecedenti; quando il rapporto non si vede immediatamente fa d'uopo paragonar successivamente tanto il soggetto che l'attributo con un terzo termine per indi poter conoscere questo rapporto; perciò tre termini vi possono essere nel sillogismo e non più. L'essenza del sillogismo consiste ad unire due termini, perchè ciascuno di essi è stato unito successivamente ad un terzo.

Per mancanza di questa regola il seguente sillogismo sarebbe formalmente falso: *chi ha tutto quello che gli bisogna è agiato. Or chi ha molto danaro ha il rappresentante di tutto quello che gli bisogna. Egli dunque è agiato.* Quel rappresentante è un quarto termine, ed in fatti uno potrebbe avere i tesori di Crespo, e morirsi di fame di sete di freddo ec.

Uno de' casi in cui si trovano quattro termini nel sillogismo è l'ambiguità de' termini. *Il cane abbaja: il cane è una stella, una stella dunque abbaja.* In questo sillogismo il termine *cane* ha due sensi, in uno significa una specie di animale, nell'altro significa una stella particolare; (4) vi sono in conseguenza due termini medii, e perciò quattro termini nel sillogismo.

§. 62. La seconda regola è che i termini non debbono esser presi nella conclusione più universalmente che non sono presi nelle premesse; poichè non si può concludere dal particolare all'universale, non si conclude dall'individuo alla specie, nè dalla specie al genere. *Ogni corpo è sostanza. L'anima umana non è corpo; l'anima umana non è dunque sostanza.* Questo sillogismo è falso; poichè il termine maggiore *sostanza* è preso nella maggiore particolarmente, perchè è attributo di una proposizione affermativa, e nella conclusione è preso universalmente, perchè attributo della proposizione negativa.

La terza regola, che il termine medio non dee entrare nella conclusione, segue dalla natura del sillogismo e del termine medio: con questo si paragona ciascuno degli estremi col fi-

(4) Il cane è una costellazione.

ne di paragonare gli estremi fra di essi nella conclusione; nella conclusione dunque non vi entrano che i soli estremi.

Si potrà opporre contro di questa regola l'esattezza di questo sillogismo: *Pietro è uomo: Pietro è dotto; Pietro è dunque un uomo dotto*. In esso il termine medio, il quale è *Pietro*, entra nella conclusione. Ma questo sillogismo non conclude cosa alcuna; perchè la conclusione ripete esattamente le premesse, poichè dicendo *Pietro è uomo dotto*, ripete esattamente le due proposizioni, *Pietro è uomo*, *Pietro è dotto*. Ora sebbene la conclusione dee essere contenuta nelle premesse, nondimeno non dee ripetere semplicemente e negli stessi termini le premesse; poichè in tal caso non sarebbe una proposizione *dedotta*; e non essendovi deduzione, non vi sarebbe alcun raziocinio. La vera conclusione dalle due premesse enunciate sarebbe la seguente; *dunque qualche dotto è uomo*; ed in questa non entrerebbe affatto il termine medio *Pietro*.

La quarta regola prescrive che il termine medio non si prenda due volte particolarmente. La ragione di questa regola si è che prendendosi il termine medio due volte particolarmente, il sillogismo si farebbe di quattro termini. *Il triangolo è figura. Il quadrato è figura.*

Il triangolo è dunque quadrato.

L' uomo è animale. Il cane è animale. Il cane è dunque uomo.

La falsità di questi sillogismi dipende dall'essere preso il termine medio due volte particolarmente. Abbiamo stabilito che l'attributo della proposizione affermativa non può prendersi secondo tutta la sua estensione, se questa è maggiore di quella del soggetto; ma che dee prendersi secondo l'estensione del soggetto. L'attributo *figura* si attribuisce dunque nelle due premesse a due soggetti diversi, e perciò denota due diverse specie di figure. Ciò è come se si dicesse: *il triangolo è figura trilatera. Il quadrato è figura quadrilatera*, nelle quali proposizioni vi sono quattro termini, cioè, *triangolo*, *figura trilatera*, *quadrato*, *figura quadrilatera*. Nell'altro sillogismo il termine medio *animale* è preso pure due volte particolarmente; e perciò significa due spezie diverse di animali e due parti differenti di un medesimo tutto, e si hanno così quattro termini. Quando dunque il termine medio prendesi due volte particolarmente, potendosi prendere per due parti differenti

di un medesimo tutto, nulla necessariamente se ne può concludere; e ciò basta per rendere un argomento vizioso; perchè quel solo chiamasi buon argomento, la conclusion del quale non può esser falsa, mentre le premesse son vere. Con tali sillogismi falsi si dice nelle premesse quello che si dice nelle seguenti proposizioni: *A è eguale a B, C è eguale a D, dalle quali non si può concludere cosa alcuna.*

Il termine medio per essere impiegato legittimamente nel sillogismo dee esser preso o tutte e due le volte universalmente, o una volta universalmente ed un'altra particolarmente. Un esempio del primo caso è il seguente sillogismo.

Ogni triangolo ha tutti gli angoli insieme presi eguali a due retti. Ma niun triangolo ha quattro angoli; alcune figure dunque le quali non hanno quattro angoli hanno tutti gli angoli insieme presi eguali a due angoli retti.

Gli esempi poi in cui il termine medio è preso una volta particolarmente ed un'altra universalmente, sono frequenti. L'esempio in primo luogo recato: *Ogni sostanza pensante è semplice; l'anima umana è una sostanza pensante; l'anima umana è dunque semplice.* Questo esempio, io dico, presenta il termine medio *sostanza pensante* preso universalmente nella maggiore, e particolarmente nella minore; ed ognuno vede che questo sillogismo cammina regolarmente e che in esso si conclude in forza del principio: *ciò che conviene al genere conviene ancora alla specie.*

Non s'introducono così quattro termini; poichè dicendo *ogni sostanza pensante* dite ancora *qualunque sostanza pensante*, e *semplice* essendo unito ad ogni sostanza pensante è unito eziandio a ciascuna sostanza pensante.

Non si può concludere da due premesse negative; perchè non vi è legame. Quando ciascuno de' due estremi non conviene col mezzo termine non può inferirsi, nè che convengano, nè che non convengano fra di loro. Dal non essere due quantità eguali ad una terza non segue nè che sieno eguali, nè che sieno disuguali fra di esse.

Sembra che vi sieno alcuni sillogismi ne' quali si conclude da due premesse negative. Per cagion di esempio nel seguente sillogismo: *chi non adora Dio non sarà salvo: l'empio non adora Dio; l'empio non sarà dunque salvo*, pare che

si concluda legittimamente da due premesse negative; ma egli è facile di dileguar l'equivoco: le premesse debbono contenere il perchè dell'illazione; or la ragione per la quale si conclude che l'empio non sarà salvo si è, perchè l'empio è compreso fra coloro che non adorano Dio pe' quali è impossibile la salute eterna. Ora da ciò si vede che lo spirito afferma giudicando che l'empio è compreso fra coloro che non adorano Dio e che perciò la seconda proposizione *l'empio non adora Dio*, sebbene apparisca negativa, non è tale nel sillogismo recato, e che essa per menare alla conclusione equivale a questa: *l'empio è uno di coloro che non adorano Dio*, proposizione affermativa, perchè infinita riferendosi la negazione all'attributo, non già al verbo; in forza dell'equipollenza della prima proposizione alla seconda il sillogismo può solo esser concludente. Come mai in effetto può concludersi dalla ripugnanza di un attributo ad un genere la ripugnanza dello stesso attributo alla specie, se non affermando che la specie è compresa sotto il dato genere? I termini di questo sillogismo sono i seguenti: *colui che non adora Dio, salvo*, ed *empio*; ora si vede visibilmente che la negazione fa parte del termine, *colui che non adora Dio*.

Non si può concludere da due premesse particolari.

Tre casi posson darsi o le premesse particolari sono tutte e due negative o tutte e due affermative, o una affermativa, e l'altra negativa. Non possono essere tutte e due negative, perchè da due negative per la regola precedente non può concludersi; non possono essere tutte e due affermative, poichè in una proposizione particolare affermativa, in cui entra il mezzo termine, esso non può esser preso che particolarmente, o che vi entri come soggetto, o che vi entri come predicato, il soggetto di una proposizione particolare dovendo esser particolare, ed il predicato della proposizione affermativa dovendo prendersi secondo l'estensione del soggetto. Da ciò segue che se le due premesse particolari son tutte e due affermative, il termine medio vi è preso due volte particolarmente, il che è contro una delle regole antecedenti.

Se le due premesse particolari sono una affermativa, l'altra negativa, si vede con un poco di riflessione che la conclusione dee esser negativa; poichè quando il mezzo termine ri-

pugna ad uno degli estremi, ma conviene all' altro, è forza di concludere negativamente che l' uno estremo non conviene all' altro; perciò bisogna stabilire per regola, *che quando una delle premesse è negativa, la conclusione dee essere negativa.*

Ma nella conclusione negativa il maggior termine come attributo della conclusione è preso universalmente; esso dee perciò essere anche preso universalmente nelle premesse per una delle regole antecedenti. Vi sono in conseguenza nelle premesse due termini presi universalmente, cioè il maggior termine ed il termine medio, il quale almeno una volta dee esser preso universalmente. Ora nell' ipotesi di due premesse particolari, una delle quali sia affermativa, e l' altra negativa, non vi possono essere due termini universali; poichè in due proposizioni particolari, una delle quali sia affermativa e l' altra negativa, vi debbono essere tre termini particolari, cioè i due soggetti, e l' attributo della proposizione affermativa; ma i termini delle due premesse non sono più di quattro; non vi possono dunque essere nel caso di cui parliamo due termini universali nelle due premesse particolari. Non si può perciò concludere da due premesse particolari, una delle quali sia affermativa, e l' altra negativa; e non potendosi concludere nè da due particolari affermative, nè da due particolari negative, segue generalmente che non si può in alcun caso concludere da due proposizioni particolari.

Il p. Soave ha cercato di spargere il ridicolo su la logica degli antichi; ma egli infelicamente non l' ha compresa. Egli dice esser falso che non si possa concludere da due premesse negative, nè da due premesse particolari, e scrive quanto segue: « Quanto alle due negative io vorrei sapere, se dal non essere una cosa nè buona nè mediocre, io non posso concludere certamente che ella è cattiva; e se dal non essere un punto che è posto in una linea nè al principio nè al fine della medesima, io non posso inferir francamente che egli è dunque fra i due.

« Quanto alle due particolari io non só parimenti come « negar potessero i dialettici colla lor regola che due somme eguali amendue al numero cinque, o a qual altro che siasi non sieno eguali tra loro. Nè varrebbe il dire che in « quell' argomento le due proposizioni sono singolari piutto-

« sto che particolari. Imperocchè se questo giovasse io chie-
 « derei per qual ragione, se le due singolari danno una giu-
 « sta conclusione in quell'argomento, non abbiano a darla in
 « qualunque altro, e perchè dicendo: *Pietro è uomo, Paolo*
 « *è uomo*, non abbia a potersi conchiudere che *Pietro e Pao-*
 « *lo sono una stessa cosa*? Oltrechè in quel medesimo argo-
 « mento, e in altri di egual natura, egli è facilissimo il dare
 « alle due premesse la forma di due proposizioni particolari,
 « e cavarne tuttavia una giustissima conseguenza. Chi dices-
 « se: *vi ha de' numeri la cui somma è eguale a dodici; ve*
 « *ne ha degli altri il cui prodotto è parimente eguale a*
 « *dodici; dunque vi sono alcuni numeri la cui somma è*
 « *eguale al prodotto di alcuni altri*, non farebbe egli un ar-
 « gomento giustissimo? Eppure chi potrebbe mai dubitare che
 « le premesse non sieno amendue particolari (1).

In queste obbiezioni l'autore citato fa vedere che egli igno-
 rava la natura del raziocinio e la logica degli antichi. Certa-
 mente dal non essere una cosa nè buona nè mediocre, io pos-
 so rettamente conchiudere che ella è cattiva; e certamente
 ancora dal non essere un punto che è posto in una linea
 nè al principio nè al fine della medesima io posso inferire
 che egli è fra i due. Ma in queste deduzioni io non concludo
 affatto da due premesse negative; ma da due premesse affer-
 mative. I due raziocinj, di cui parla Soave, sono i seguenti:
Una cosa la quale non è nè buona nè mediocre è cattiva;
ma la cosa A è una cosa la quale non è nè buona nè me-
diocre; la cosa A è dunque cattiva.

Un punto in una retta, il quale non è nè nel principio nè
nel fine della medesima, dee esser fra i due; ma il punto
A nella retta B C è un punto il quale non è nè nel princi-
pio nè nel fine della medesima; il punto A è dunque fra il
principio ed il fine di B C.

Ora le due premesse tanto nell'uno che nell'altro raziocinio son tutte e due affermative, poichè la particella negativa non si riferisce al verbo; non si conclude dunque da due proposizioni negative. Riguardo all'altra regola che non è permesso di concludere da due proposizioni particolari, chi mai ha detto al p. Soave che la proposizione: *due somme eguali*

(1) Soave *logicapar. 2. appendice delle regole del sillogismo.*

amendue al numero cinque: sono eguali fra di esse, sia una proposizione particolare? Chiunque è mediocrementemente istruito nella logica conosce che le idee de' numeri sono idee universali, e che la proposizione enunciata è universale; in siffatti raziocinj dunque non si conclude affatto da due proposizioni particolari, *due somme eguali amendue al numero cinque sono eguali fra di esse*; *ma tre più due*, e *quattro più uno sono due somme eguali amendue al numero cinque*; *esse son dunque eguali fra di esse*. In questo raziocinio tutte e due le premesse sono universali, ma la prima è più universale della seconda.

§. 63. Ma noi possiamo porre il p. Soave in contradizione con se stesso: egli scrive quanto segue: « Nell'assegnare le regole de' sillogismi semplici largamente spaziarono i dialettici « moltiplicandole all'infinito: la vera però ed unica universale e dipendente dalla natura medesima del sillogismo pare « che essi non abbiano veduto mai. »

« Ogni sillogismo semplice adunque per sua natura consiste « 1. in una proposizione universale con cui si afferma, o si « nega che ad una certa classe di cose convenga un certo attributo; 2. in una proposizione particolare o singolare con cui si afferma, o si nega che la cosa di cui si tratta a quella classe appartenga; 3. nella conseguenza colla quale si « conchiude che dunque anche alla cosa di cui si tratta convenir debba o non convenire quell'attributo. »

Ma, io dico al p. Soave, se la natura del sillogismo richiede una proposizione universale, non può certamente concludersi da due premesse particolari, e voi vi contraddite visibilmente asserendo che da due proposizioni particolari si può concludere.

Inoltre è assolutamente falso che gli antichi dialettici non abbiano conosciuto la regola di cui voi parlate: il famoso detto *de omni et nullo* è appunto la regola da voi enunciata.

Il p. Soave soggiunge: « Rimane solamente ad avvertire che « alcuni sillogismi sono fatti in modo che le premesse sono « amendue o particolari o singolari, senza che vi abbia alcuna proposizione universale, nel qual caso potrebbe sembrare che la regola da noi assegnata non avesse luogo. Tali « sono per esempio i due sillogismi seguenti.

« La somma di due più tre è eguale a cinque.

« La somma di quattro più uno è parimente eguale a cinque.

« Dunque la somma di due più tre è eguale a quella di quattro più uno.

« L'anima è una sostanza pensante.

« La materia non è una sostanza pensante.

« Dunque l'anima e la materia non sono una medesima sostanza.

« Ma in siffatti sillogismi è facile il ravvisare, che, sebbene sillogismi in apparenza, sono essi realmente puri entimemi in cui la maggiore, cioè la proposizione universale è sottintesa, e la minore è divisa in due proposizioni.

« Difatti nel primo si sottintende apertamente, che *tutte le somme le quali danno un medesimo numero sono eguali tra loro. Nel secondo pure si sottintende che le cose le quali differiscono in una proprietà essenziale non possono essere una medesima sostanza*, e aggiunta questa proposizione risulterà il vero sillogismo.

« *Le cose che differiscono in una proprietà essenziale non possono essere una medesima sostanza.*

« *Ma l'anima e la materia differiscono in questo essenzialmente che l'una è pensante, e l'altra non è pensante.*

« *Dunque l'anima e la materia non possono essere una medesima sostanza (1).*

Ciò che ho trascritto del p. Soave dimostra che non si può concludere da due proposizioni particolari, e che egli in conseguenza contraddice visibilmente a se stesso.

Non si può concludere negando da premesse affermanti; perchè sarebbe una conclusione la quale non avrebbe alcuna connessione colle premesse, e perciò sarebbe non solo falsa ma ridicola. Sentil, dice l'abate Genovesi una volta dire ad un magistrato stolto e poltrone: egli è vero che i magistrati debbono essere diligenti e faticatori, come custodi della giustizia, sostegno e vincolo de' corpi politici; ma io, ancorchè magistrato, non ho che assai rare volte voglia di impazzire con cotesti litiganti. Sillogismo dove da due affermantì si conchiude negando.

L'ultima regola sillogistica si è: *la conclusione segue sempre la parte più debole: cioè se una delle premesse è negativa la conclusione dee esser negativa; e se una è particolare essa dee esser particolare.*

La prima parte di questa regola l'abbiamo dimostrata più sopra; riguardo alla seconda parte, cioè che se una delle premesse è particolare la conclusione esser dee particolare, essa si dimostra a questo modo. Supponete che la conclusione sia generale; è necessario che sia o generale affermativa, o generale negativa. Nel primo caso il soggetto dee essere universale; ma il soggetto della conclusione è il termine minore; il termine minore in conseguenza essendo universale nella conclusione dee esser tale nella minore; e per ciò dee esser soggetto nella minore, poichè l'attributo delle proposizioni affermative si prende particolarmente: perciò il mezzo termine nella minore, ove dee essere attributo, è preso particolarmente, ed in conseguenza dee esser preso universalmente nella maggiore. Dunque il mezzo termine sarà soggetto nella maggiore, e perciò la maggiore sarà universale; ciò è contro l'ipotesi la quale suppone che una delle premesse sia particolare.

Se poi ponete che la conclusione è universale negativa, in tal caso tanto il minor termine che il maggior termine son presi universalmente nella conclusione; dunque debbono esser presi universalmente anche nelle premesse; perciò vi saranno nelle premesse tre termini universali, cioè i due estremi ed il mezzo termine il quale almeno una volta dee esser preso universalmente. Inoltre una delle premesse dovendo essere affermativa il mezzo termine preso particolarmente sarà attributo in questa; perciò i due estremi saranno i soggetti, ed i soggetti delle due premesse dovranno essere universali, il che rende universali le premesse; ciò ancora è contro l'ipotesi la quale pone che una delle premesse sia particolare.

Non si può dunque in alcun caso dedurre una conclusione universale da due premesse una delle quali sia particolare.

§. 64. Si avverta che sebbene le regole sillogistiche che abbiamo spiegato sono esatte, nondimeno si può giudicare dell'esattezza di un sillogismo in forza del principio generale che ho stabilito nel §. 48., *che nel raziocinio vi dee essere una idea comune alla illazione ed al principio; ed un giudizio che affermi l'identità delle altre due idee o parziale o perfetta.* Vi è anche un altro principio generale col quale può giudicarsi dell'esattezza di un sillogismo, ed è l'identità formale che ho spiegato nel §. 53.

CAPO VI.

DE' DIVERSI MODI DI ARGOMENTARE

§. 65. Il raziocinio dee necessariamente constare di tre giudizi. Allorchè questi giudizi sono nel discorso espressi tutti e tre, il raziocinio espresso colle parole si chiama *sillogismo*.

Ma spesso accade che non tutti i giudizi si esprimano, e che uno di essi si taccia; questo nuovo modo di esprimere il raziocinio si chiama *entimema*. Un tal modo di ragionare è sì ordinario nel favellare, e nello scrivere che pel contrario tutti i giudizi di rado vi si esprimono; poichè vi è ordinariamente una premessa assai evidente che si suppone. Se io dico: *6 più 4 è uguale a 5 più 2; 6 più 4 meno 2 è dunque uguale a 5*; il modo con cui esprimo questo raziocinio è un *entimema*. Il sillogismo sarebbe: *6 più 4 è uguale a 5 più 2; ma togliendo la stessa quantità 2 dall'una e dall'altra delle due quantità uguali 6 più 4, e 5 più 2, l'uguaglianza resta; sarà dunque 6 più 4 meno 2 uguale a 5 più 2 meno 2; o, il che vale lo stesso, 6 più 4 meno 2 uguale a 5.*

Anzi osservate che nello stesso sillogismo addotto si sottintendono due proposizioni che sono le premesse di un altro sillogismo del quale si esprime qui solamente l'illazione. Di fatto la proposizione *togliendo dalle due quantità uguali 6 più 4, e 5 più 2 la stessa quantità 2, l'uguaglianza resta*, può riguardarsi come l'illazione del seguente sillogismo: *togliendo da quantità uguali la stessa quantità l'uguaglianza resta: 6 più 4, e 5 più 2 sono quantità uguali; togliendo dunque da esse la stessa quantità 2 l'uguaglianza resta.* I matematici per evitare queste noiose ed imbarazzanti ripetizioni si contentano nelle loro dimostrazioni di enunciare solamente le illazioni delle verità antecedentemente stabilite, e di citare i luoghi ove tali premesse si contengano.

Vedendo una vacca che ha del latte si dice: *questa vacca ha del latte, essa ha dunque partorito*: è questo un entimema. Il sillogismo sarebbe: *ogni vacca che ha del latte ha partorito; ora questa vacca ha del latte; essa ha dunque partorito*. Intanto, sebbene la prima proposizione non sia espressa, pure essa è nello spirito di colui che ragiona. Difatto, se gli domandate il motivo pel quale egli deduce dall'osservare che la vacca di cui si parla abbia del latte, che la stessa abbia partorito, sarà obbligato di addurvi la legge generale della natura che fa che ogni vacca la quale abbia del latte abbia partorito.

§. 66. I sillogismi sono molto rari non solo nel viver comune, ma anche nelle scienze rigorose e pure; poichè di leggieri ci allontaniamo da ciò che annoia, e ci appigliamo a ciò che è precisamente necessario per farci intendere. Gli entimemi son dunque la maniera più consueta con cui gli uomini esprimono i loro ragionamenti.

Osserviamo ancora che sovente non ci contentiamo di esprimere solamente il giudizio, ma anche il sentimento che proviamo. Se ne reca in esempio questo elegante entimema contenuto nel seguente passo di Ovidio:

« Servare potui: perdere an possim, rogas? » (1)

Ti ho potuto salvare: mi domandi, se posso perderti? Se a questa espressione si desse la forma sillogistica così: chi può salvare un uomo può perderlo; io ti ho potuto salvare; ti posso dunque perdere, si toglierebbe l'espressione di quel sentimento di sorpresa che ne forma tutta la bellezza.

Talvolta eziandio avviene che contengonsi le due proposizioni dell'entimema in una sola proposizione che Aristotile perciò chiama *sentenza entimematica*; e ne reca questo esempio: *o mortale non conservare un odio immortale*. L'argomento in forma sillogistica sarebbe il seguente, *chi è mortale non dee conservare un odio immortale; ma tu sei mortale; non devi dunque conservare un odio immortale*. Lo entimema perfetto sarebbe: *tu sei mortale: non ti conviene dunque conservare un odio immortale*.

(1) È un frammento di questo poeta citato da Quintiliano.

§. 66. Siccome sovente tralasciamo nel discorso alcune proposizioni, perchè troppo evidenti, così molte volte si uniscono le prove alle premesse di un raziocinio. Questo modo di esprimere in breve più raziocinj si chiama *epicheirema* (1). Ad un simile argomento composto può ridursi tutta l'orazione di Ciceronè a favore di Milone ove una premessa si è, *che è permesso l'uccidere chi ci tende insidie*. Le prove di questa proposizione traggonsi dalla legge naturale e dagli esempj. L'altra premessa si è, *che Clodio ha teso insidie a Milone*, e le prove prendonsi dallo apparato, seguito di Clodio ec. E la conclusione si è, *essere stato lecito a Milone ucciderlo*.

§. 67. L'*induzione* è anche uno dei modi di argomentare. L'induzione ha luogo, quando dai fatti particolari si conchiude una proposizione universale. A questo modo dal vedere che l'oro si scioglie nel fuoco, che vi si scioglie e liquefa l'argento il piombo lo stagno il rame il ferro ed ogni altro metallo particolare, si conclude che il metallo di sua natura liquefaciasi nel fuoco.

Sembra che questo modo di argomentare non possa aver luogo nella logica pura essendo il modo di ragionare nelle conoscenze *contingenti*, non già nelle conoscenze *necessarie*. Un tal modo di ragionare, si dice, non può mai condurci ad una illazione necessaria; non è in conseguenza un modo del raziocinio puro. L'esempio addotto io dimostra, ove tanto i giudizi particolari che l'illazione universale sono contingenti.

Questa osservazione è esatta; ma vi ha nondimeno una induzione che è anche un modo del raziocinio puro, e di cui si servono i geometri, e ciò ha luogo, quando la enumerazione de' casi è completa e necessaria, e la proposizione che riguarda ciascun caso è necessaria ancora. Così se voglio dimostrare questa verità: *due linee rette non possono chiudere spazio*, posso ragionare nel modo seguente: *la posizione di una linea retta ad un'altra, o è tale che l'una e l'altra prolungate da qualunque parte non s'incontrano giammai, oppure è tale che prolungate da qualche parte s'in-*

(1) La sua greca etimologia che significa assalire mostra la forza che trovasi per persuadere in questa specie di argomentazione.

contrano, o l'una ha già incontrato l'altra. Se le due rette non s'incontrano giammai, non posson chiudere alcuno spazio; se s'intercontrano, uno degli estremi di una coincide con uno degli estremi dell'altra, e l'altro estremo della prima è distante dall'altro estremo della seconda, in questo caso dunque due rette non possono chiudere spazio: il terzo caso ritorna a questo secondo: due rette non possono dunque chiudere spazio.

L'induzione recata in esempio è rigorosa, ed è un raziocinio puro. La proposizione che enuncia le tre diverse posizioni possibili di una retta ad un'altra, è una enumerazione completa, ed è una proposizione necessaria: le proposizioni che hanno per oggetto ciascun caso particolare sono ugualmente necessarie. Parmi che questa ultima induzione possa ridursi al dilemma.

§. 68. *Il dilemma*, chiamato ezlandio argomento cornuto, è un ragionamento composto nel quale, dopo d'aver con una proposizione disgiuntiva accennate le diverse parti di un tutto, si conclude del tutto la stessa cosa che si conclude di qualunque parte. Tale è il famoso dilemma di Tertulliano contro l'imperatore Trajano, il quale aveva ordinato che non si facesse più inquisizioni contro de' Cristiani; ma che nondimeno si punissero quei che venivano denunziati. O i Cristiani sono rei, diceva Tertulliano, o sono innocenti: se rei, il tuo decreto è ingiusto, perchè vieta d'inquisire contro de' rei; se poi sono innocenti, il tuo decreto è ingiusto, perchè condanna gl'innocenti.

Questa specie di argomentazione, quando sia fatta a dovere, ha una massima forza, perocchè toglie all'avversario ogni campo. (1)

(1) Pare che il ch. autore voglia dare il nome di Dilemma ec. a quell'argomentazione che si chiama nelle scuole sillogismo disgiuntivo. Il dilemma, secondo la maggior parte del logici, è un ragionamento in cui, dopo aver distinto un tutto nelle sue parti, si deduce del tutto affermativamente o negativamente ciò che si è dedotto di ciascuna sua parte. Per es., così potrebbe dirsi contro i pirronisti che sostengono non potersi saper nulla di certo: O voi sapete ciò che

§. 69, Spesso si legano insieme molte proposizioni in modo, che il predicato della prima passa in soggetto nella seconda, ed il predicato della seconda in soggetto della terza, e così di seguito, finchè nell' illazione si unisce il soggetto della prima proposizione col predicato dell' ultima: questo modo di ar-

dite, o non lo sapete; se sapete ciò che dite, si può dunque saper qualche cosa. Se non sapete ciò che dite, perchè sostenete che non si può saper niente, mentre non si può assicurare quello che non si sa? *Parimente Ugo Groz persuadeva ad abolir la tortura dicendo: Il reo o è forte a sostenere i tormenti, e dirà quello che ei vuole e mentirà, o non è capace a sostenere i tormenti, e dirà quello che gli volete far dire e mentirà; dunque abolite la tortura, che non è un mezzo per sapere il vero. Bisogna, come è chiaro, badar bene di aver considerati tutti i rapporti sotto cui può cader la questione per non cadere in una falsa deduzione, come avverrebbe in questo: O l'anima finisce col corpo e nulla più sente, o sopravvive alla di lui morte, e passa ad un stato migliore; dunque non temete la morte. Qui si è ommesso di considerare che può passare ad un stato peggiore (come infatti avvien per i malvagi) e perciò il dilemma può ritorcersi così: O l'anima finisce col corpo, e nulla più sente, o sopravvive alla di lui morte, e passa ad uno stato peggiore; dunque temete la morte. Se il dilemma è ben fatto, qualunque parte prenda quegli contro cui si questiona ha sempre il torto, e però questo modo di argomentare fu appellato argomento che ferisce da ogni parte, o cornuto, e fu inventato da Dio doro. Talvolta accade che il dilemma può ritorcersi contro l'avversario, e ciò accade quando le conseguenze che traggonsi dalle varie parti sotto le quali si è considerato il tutto, non sono necessarie. Così avvenne ad un certo Protagora, il quale aveva preso ad istruire un tale chiamato Evatlo nell' arte oratoria con patto che lo pagasse quando vinceva la prima causa che prendeva a trattare. Costui non esercitando la professione non pagava; e Protagora minacciò di citarlo in giudizio dicendo: Allora mi pagherai di certo perchè o tu vinci e dovrai pagarmi secondo il patto, o tu perdi e mi pagherai in forza della sentenza dei giudici. Ma*

gomentare si chiama *sortite* (1). Il triangolo equilatero è triangolo: il triangolo è figura; la figura ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati; il triangolo equilatero ha dunque il numero degli angoli uguale al numero dei lati.

Il *sortite* rapportato si può risolvere nei due seguenti sillogismi; 1. Il triangolo equilatero è triangolo: il triangolo è figura; il triangolo equilatero è dunque figura: 2. Il triangolo equilatero è figura: la figura ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati. Il triangolo equilatero ha dunque il numero degli angoli uguale al numero dei lati.

Rechiamo questo altro esempio. Il premio desta il desiderio. Il desiderio produce la meditazione. La meditazione crea le arti e le migliora. Le arti ed i loro miglioramenti ci danno di molte derrate e manifatture. L'aumento delle derrate e delle manifatture rende ricca la nazione. Il premio dunque rende ricca la nazione. Il *sortite* che abbiamo rapportato si risolve ne' seguenti sillogismi: 1. Il premio desta il desiderio; ma il desiderio produce la meditazione: il premio dunque produce la meditazione: 2. La meditazione crea le arti e le migliora; ma il premio produce la meditazione; il premio dunque crea le arti e le migliora: 3. Le arti ed i loro miglioramenti ci danno di molte derrate e manifatture; ma il premio crea le arti e le migliora; il premio dunque ci dà l'aumento delle derrate e delle manifatture: 4. l'aumento delle derrate e delle manifatture rende ricca la nazione: ma il premio ci dà l'aumento delle derrate e delle manifatture; il premio dunque rende ricca la nazione.

Il *sortite* è dunque un compendio di sillogismi.

§. 70. Qui fa d'uopo di fermarci un poco per esaminare la dottrina di un filosofo moderno, la cui autorità presso il volgo dei lettori ha la stessa forza delle dimostrazioni: è questi

Evatio rispose: io non ti pagherò mai, perchè o io vinco, e la sentenza de' giudici mi assolve dal pagamento, o io perdo e nulla ti darò secondo il patto (Aulo Gellio. Noct. attic. Lib. 5. cap. 40.).

(1) Significa gradazione, e fu inventato dal capo dei sofisti Eubolide discepolo di Euclide di Megara.

il Sig. Destrutt-Tracy. Egli nella sua logica sostiene che il sorite e il modo naturale del raziocinio, e che il sillogismo dee ridursi al sorite, non già il sorite al sillogismo: ecco la sua dottrina.

Le idee universali hanno origine dalle idee particolari, e le prime sono parti delle seconde e contenute in esse. Il raziocinio consiste nella deduzione delle nostre idee; esso dee dunque concludere dal particolare all'universale. Ciò supposto, il soggetto di un giudizio dee essere un'idea di cui l'idea del predicato fa parte; questo secondo, contenendo un'altra idea, dee divenire soggetto di un secondo giudizio, e così di seguito. Perciò il raziocinio non è e non può essere altra cosa che un sorite più o meno breve secondo le circostanze.

Per conoscere la dottrina del Sig. Destrutt-Tracy sul raziocinio fa d'uopo porre mente alle seguenti cose: 1. secondo questo filosofo il giudizio consiste in vedere il predicato contenuto nel soggetto: 2. lo spirito vede nella idea particolare contenuta l'idea universale. Il predicato del giudizio è dunque un'idea più universale di quella del soggetto: 3. Il raziocinio consiste nella deduzione delle nostre idee.

Le nostre idee si deducono ricavando le idee universali dalle particolari, cioè vedendo le idee universali contenute nelle idee particolari. Il raziocinio consiste dall'altra parte in una catena di giudizi; ma in questa catena si debbono gradatamente dedurre le idee universali dalle particolari. Questa catena dee esser dunque tale che il predicato del giudizio antecedente debbe esser più particolare di quello del giudizio seguente; per fare ciò il predicato del giudizio antecedente dee divenire soggetto del giudizio seguente.

Ma quel modo di ragionare in cui il predicato del giudizio antecedente diviene soggetto del giudizio seguente, chiamasi *sorite*; il sorite è dunque, conclude il Sig. Destrutt-Tracy, il modo naturale di ragionare. Per farvi intendere questa opinione prendo il seguente esempio: *Pietro è uomo; l'uomo è animale: l'animale è un essere che ha un corpo organico: ciò che ha un corpo organico è una cosa che ha un corpo il quale nasce ed indi sparisce dalla terra: ciò che ha un corpo il quale nasce ed indi sparisce dalla terra è una cosa mortale; Pietro è dunque una cosa mortale.* In questo

raziocinio, dice il filosofo di cui parliamo, l'idea di cosa mortale si deduce dall'idea di Pietro; e per fare ciò gradatamente, dall'idea di Pietro si deduce l'idea di uomo, dall'idea di uomo si deduce l'idea di animale, dall'idea di animale si deduce l'idea di una cosa che ha un corpo organico, e da questa finalmente l'idea di una cosa mortale. Ora è evidente che l'idea di uomo è più universale di quella di Pietro, quella di animale è più universale di quella di uomo, quella di una cosa che ha un corpo organico è più universale dell'idea di animale, e l'idea di una cosa mortale è più universale dell'idea di una cosa che ha un corpo organico.

§. 74. Questa dottrina contiene un equivoco palpabile. Si confondono le idee elementi del giudizio col giudizio stesso; e perciò non si fa attenzione che l'ordine della deduzione delle nostre idee non è lo stesso di quello della deduzione delle nostre conoscenze. Vi renderò chiara questa osservazione. Vi ho detto antecedentemente che il raziocinio consiste in dedurre un giudizio da altri giudizi. Vi ho fatto osservare la distinzione dei giudizi *necessarij*, e dei giudizi *contingenti*. Vi ho dimostrato che nel raziocinio puro non si può concludere dal particolare all'universale ma da questo a quello.

Da un'altra parte vi ho fatto conoscere che le idee universali sono parte dell'idee particolari; e che lo spirito partendo da queste ultime si eleva di astrazione in astrazione alle prime, e perviene così alle idee le più universali e le più semplici. Da tutto ciò concluderete che l'ordine della deduzione delle nostre idee è diverso dall'ordine della deduzione delle nostre conoscenze, e che la dottrina logica di Destrutt-Tracy che confonde questi due ordini di deduzione, è falsa. Non vi ha nulla che non sia di facile intelligenza in ciò che vi dico. Allorché lo spirito di astrazione in astrazione è pervenuto ad alcune idee o semplici o poco composte, chi mai potrà impedirlo di paragonarle? E dopo di avere scoperto un tale rapporto, chi lo vieta di applicare questa conoscenza, ovunque trova la idea semplice che ha formato il soggetto del suo giudizio? Io apro successivamente le dita della mia mano destra, e veggio successivamente due dita, tre dita, cinque dita: io veggio due alberi, tre alberi, cinque alberi: astraendo dalla qualità di dita, e di alberi mi formo le idee astratte

di 2, 3, 5. Fin qui io salgo dal particolare all'universale: ma dopo di avermi formato le idee astratte di 2, 3, 5; chi mi vieta di paragonarle insieme, e di giudicare che $2 + 3 = 5$? Chi mi vieta di ragionare così: $2 + 3$ son 5; due ducati più 3 ducati son dunque 5 ducati? Anzi tutti gli uomini non fanno forse sempre così? Lo spirito partendo dalle idee individuali si eleva alle idee semplici: ma giunto a questo punto scende nelle conoscenze necessarie; dal più universale al meno; e sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere che l'aritmético per pronunciare che $2 + 3 = 5$ abbia bisogno di osservare tutti i casi particolari; e che il geometra per pronunciare che due linee rette non possono chiudere spazio abbia bisogno di osservare tutti i casi particolari possibili, lo che sarebbe una impresa assurda.

Se l'ordine della deduzione delle nostre idee è diverso da quello della deduzione delle nostre conoscenze, voi vi guarderete dal due seguenti falsi raziocinj, voi non direte con alcuni filosofi: tutte le idee vengono dall'esperienza, tutte le conoscenze derivano dunque dalla esperienza. Voi non direte con alcuni altri; abbiamo delle conoscenze a priori: abbiamo dunque ancora delle idee a priori.

Ritorniamo all'esempio recato di sopra. Io domando la ragione di questa conclusione: *Pietro è una cosa mortale*; essa nel sorite rapportato consiste in queste due premesse: ciò che ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra è una cosa mortale. *Pietro ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra*. La premessa: *Pietro ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra* è taciuta nel sorite enunciato; ma sebbene sia taciuta, essa esprime un giudizio che lo spirito dee fare necessariamente per poter concludere, che *Pietro è una cosa mortale*. Inoltre qui si conclude dall'universale al particolare; poichè il principio: ciò che nasce e sparisce dalla terra è una cosa mortale è una proposizione universale, laddove l'illazione *Pietro è una cosa mortale* è una proposizione particolare. Se domando di nuovo la ragione di questa premessa taciuta nel sorite: *Pietro ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra*; essa consiste in queste due proposizioni: ciò che ha un corpo organico, ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra. *Pietro ha un corpo organico*.

La seconda proposizione: *Pietro ha un corpo organico*, è taciuta nel sorite, ma essa esprime un giudizio che lo spirito è obbligato per concludere di fare necessariamente. Similmente se domando la ragione di questa premessa taciuta nel sorite, cioè di questa proposizione: *Pietro ha un corpo organico*; essa si spiega nelle due seguenti proposizioni: *Ogni animale ha un corpo organico. Pietro è animale*. La seconda proposizione è taciuta nel sorite; ma il giudizio da essa espresso è nello spirito di colui che ragiona. Affinchè la conclusione del sorite sia in connessione colla prima proposizione è necessario che lo spirito giudichi convenire al soggetto della prima proposizione tutto ciò che successivamente si trova contenuto nel predicato di questa stessa proposizione. Ciò fa sì che un'esatta analisi di un sorite lo risolve in tanti sillogismi. Il sorite è dunque un compendio di sillogismi, ed è il sorite che si riduce al sillogismo, non già il sillogismo che si riduca al sorite.



C A P O VII.

DEL METODO

§. 72. **U**na serie di raziocinj su di un oggetto determinato costituisce una scienza o un trattato scientifico. Il modo diverso con cui si procede dallo spirito in questa serie di raziocinj si chiama *metodo*. Ma per conoscere, per quanto è possibile, un oggetto qualunque, è necessario o incominciare dall'osservare l'oggetto intero, indi decomporlo ne' suoi elementi e finalmente ricomporlo di nuovo; oppure prima di osservare il tutto, incominciare dall'osservare i suoi elementi, ed indi far conoscere dalla conoscenza di questi quella dell'oggetto intero. Il primo modo si chiama *metodo analitico*, o semplicemente *analisi*: il secondo chiamasi *metodo sintetico*, o semplicemente *sintesi*. Giovanetti, le idee distinte di questi due metodi hanno occupato i più grandi filosofi, e gli errori che si sono introdotti ne' loro pensamenti hanno molto nociuto ai progressi della scienza logica. Io amo che voi intendiate tutto ciò che vi dico. Io ho incominciato queste lezioni di logica con presentarvi nel §. 47. un fatto composto, cioè il raziocinio: nel §. 49. vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse*, e nella *illazione* che sono le sue parti: nel §. 20. vi ho presentato gli elementi di queste parti facendovi conoscere gli elementi del giudizio. Io dunque vi ho insegnato questa logica col metodo analitico: io ho incominciato dal decomporre. L'analisi che significa *risoluzione* è stato dunque il mio metodo; ma, mi direte, come la stessa materia avrebbe potuto presentarsi col metodo sintetico? Io mi accingo a spiegarvelo.

Se noi pensiamo semplicemente una cosa senza nulla affermare o negare, un tal pensiero chiamasi *idea*, *concezione*,

o percezione. Allorchè noi paragoniamo due oggetti per conoscere i loro rapporti, un tal pensiero chiamasi *giudizio*. Allorchè da più giudizj ne deduciamo un altro, un tal procedimento del pensiero chiamasi *raziocinio*. Eccovi una sintesi rigorosa. Io ho incominciato prima di presentarvi l'oggetto intero, che è il raziocinio, a farvi osservare gli elementi di esso che sono le idee: combinando questi elementi vi ho fatto osservare il giudizio che è un elemento ancora del raziocinio, ma un elemento più composto di quello delle idee: dalla conoscenza di questi elementi io ho fatto nascere in voi la conoscenza dell'oggetto intero che è il raziocinio. Io ho dunque composto in questo secondo modo, laddove nel primo lo aveva decomposto. L'analisi sta dunque ben definita per lo *metodo di risoluzione*, e la sintesi per lo *metodo di composizione*. Colla prima si parte dal composto, e si va al semplice; colla seconda si parte dal semplice per giungere al composto.

§. 73. Ma paragoniamo i due metodi nel loro incominciamento, e nel loro progresso. La *sintesi* incomincia dalle definizioni; fa a queste seguire gli assiomi, indi i teoremi, cioè le proposizioni le quali han bisogno di dimostrazione.

La *sintesi* incomincia dalle definizioni, l'*analisi* incomincia dalla genesi delle idee. Questa distinzione ha bisogno di essere sviluppata. Vi ho fatto osservare ancora la distinzione della definizione *nominate* dalla definizione *genetica* (§. 42). Ora quelle idee universali che non possono esser definite son quelle, in cui, come vi ho detto nel §. 22, partendo dalle idee individuali lo spirito si eleva di astrazione in astrazione ad alcune idee perfettamente semplici. L'analisi dunque può di queste stesse idee semplici che non possono definirsi spiegarne gradatamente la generazione. Per quelle idee poi le quali si possono definire l'analisi non fa uso delle definizioni nominali, ma delle definizioni genetiche, di quelle definizioni cioè in cui si spiega la generazione dell'idea, e si passa dall'idea al vocabolo. La sintesi al contrario volendo osservare in rigore la regola di principiare dalle definizioni, ed essendo costretta per l'essenza di questo metodo a partire dal semplice per giungere al composto, essa è obbligata di darci delle definizioni illusorie tentando di definire le idee perfettamente semplici.

L'analisi dunque riguardo alle idee semplici ne spiega la generazione senza tentare di definirle, riguardo alle idee complesse adotta le definizioni *realtà* colle quali si rende sensibile la genesi delle idee, e si passa insieme dalle idee ai vocaboli.

La sintesi comincia dalle definizioni, e fa uso delle definizioni nominali in vece delle realtà. Gli esempj che rendono chiaro ciò che io dico si trovano nel §. 42; io ne aggiungo qui un altro. Noi abbiamo l'idea di una *estensione terminata solida impenetrabile*: per mezzo dell'astrazione io prescindo dalla solidità e dalla impenetrabilità; mi rimane così l'idea più astratta di *estensione terminata*. Questa estensione ha tre dimensioni che si chiamano lunghezza larghezza e profondità; io do alla estensione terminata che ha una tripla dimensione il nome di *solido*. Il solido essendo terminato, io rivolgo l'attenzione su i suoi termini, e con una nuova astrazione mi formo un'idea di una estensione, alla quale do il nome di *superficie*; questa idea mi offre due sole dimensioni, cioè lunghezza e larghezza. Rivolgo l'attenzione su i termini della superficie, e con una nuova astrazione mi formo un'idea di una estensione a cui do il nome di *linea* la quale mi offre una sola dimensione. La linea essendo il termine della superficie, ed essendo terminata anche essa, io posso restringermi a considerare solamente i suoi termini. Questa nuova astrazione, con cui non riguardo altro nella linea che il suo termine, mi dà un'idea del termine della linea al quale do il nome di *punto*.

L'idea del punto mi sembra un'idea semplice; io non l'ho definita, ma ne ho spiegata la genesi. Ecco come incomincerebbe la geometria un geometra analitico. Vediamo come la incominciano i sintetici. Questi incominciano dalla definizione del punto che enunciano così: *il punto è ciò che non ha nè lunghezza, nè larghezza, nè profondità* (1). A questa de-

(1) *Si osservi a quali strane definizioni porta il metodo sintetico a definizioni dette nelle scuole definizioni negative, che non vi esprimono in sostanza giammai che cosa sia l'oggetto definito. Quando mi avete detto che il punto è ciò che non ha nessuna delle tre dimensioni, so bene che non lo*

finizione fanno seguire quella della linea che esprimono così: *la linea è ciò che ha lunghezza, ma è priva di larghezza e di profondità*. Definiscono poi la superficie, ed il solido nei modi seguenti; *la superficie è ciò che ha solamente lunghezza e larghezza. Il solido è ciò che ha lunghezza larghezza e profondità*.

Se alcuno credesse che l'idea del punto non fosse semplice, io non gli muoverei controversia; ma egli non potrebbe negarmi che l'idea di *termine* sia semplice, e che l'analisi ne può spiegare la generazione nel modo seguente. Lo spirito riflettendo a ciò in cui convengono le superficie considerate in rapporto al solido, e le linee considerate in rapporto alla superficie, si forma un concetto astratto a cui dà il nome di *termine* o di *estremo*, concetto che è perfettamente semplice e non può definirsi; ma di cui nulladimeno se ne è spiegata la genesi.

§. 74. La sintesi fa seguire alle definizioni gli assiomi, indi le proposizioni che han bisogno di dimostrazioni.

L'analisi segue tanto nel principio che nel suo progresso una sola legge, e questa si è: *bisogna incominciare dal noto per passare all'ignoto, e spiegare il come, ed il perché del passaggio*. Questa legge l'avete veduta verificata nei due esempj che per farvi conoscere come principia l'analisi vi ho recato nei primi paragrafi di questo capitolo. Potete nel primo osservare, come partendo dal fatto noto del raziocinio, lo spirito si eleva gradatamente decomponendo agli elementi dello stesso; il secondo può anche farvi conoscere, come partendo da ciò che è sotto gli occhi di ciascuno, che è il *solido*, lo spirito perviene al concetto del *punto*. La natura non ci offre che dei composti, partendo dal composto per arrivare al semplice si parte certamente dal noto per giungere all'ignoto; laddove partendo colla sintesi dal semplice per arrivare al composto, s' incomincia dall'ignoto per spiegare ciò che si conosce.

potrò confondere con una linea, con una superficie, ma non ne avrò idea. Qualche uomo bizzarro potrebbe anche domandare a chi definisce così, se l'anima è un punto, se un pensiero è un punto, poichè nè l'una, nè l'altro hanno lunghezza larghezza e profondità.

Questa stessa legge segue l'analisi nel suo progresso; essa fa uso degli assiomi, ma li presenta, allorché lo spirito è determinato dalle circostanze particolari delle sue ricerche a prestarvi attenzione.

Riprendiamo, giovanetti, l'esempio del §. 51. Io vi ho proposto il seguente problema: *tenendo in tutte e due le mie mani alcune monete, se dalla mano destra ne fo passare una nella sinistra, sarà contenuto egual numero di monete sì nell'una che nell'altra; e se dalla sinistra ne fo passare una nella destra, in questa ne troverò il doppio; qual' è il numero delle monete che mi trovo avere in ciascuna mano?*

Attendendo al problema recato vi accorgete che in esso bisogna distinguere il noto dall'ignoto che dobbiamo scovire.

Il noto consiste nel rapporto dei due numeri della destra e della sinistra; l'ignoto sono i due numeri della destra e della sinistra. Per partire dal noto ad oggetto di arrivare all'ignoto, fa d'uopo dunque partire dal rapporto dei due numeri che si cercano, per iscovire i numeri stessi. Chiamando D il numero della destra, e S il numero della sinistra, il rapporto del numero D sarà espresso così D meno 1 uguale a S più 1; ad una siffatta espressione io do il nome di *equazione*, e le due parti dell'espressione le chiamo *membri dell'equazione*. Ciò facendo io ho fatto delle definizioni passando dall'idea al vocabolo. Per passare dal noto all'ignoto, l'analisi non mi offre altro mezzo che la decomposizione del noto, decomposizione tale la quale mi offre in ultimo risultamento l'ignoto che cerco. Io debbo dunque decomporre l'espressione D meno 1 uguale a S più 1; e debbo decomporla in modo da non avere altro in un membro dell'equazione che il solo D , o il solo S . Per far ciò si presentano al mio spirito i seguenti pensieri; 1. Affinchè il membro D meno 1 divenisse il solo D , io debbo togliere il meno 1; 2. il membro D meno 1 indica che D è mancante di 1. Ora la mancanza di una quantità si toglie, allorchè la quantità stessa si pone; se adunque io aggiungo 1 al membro D meno 1, mi rimane il solo D . 3. L'equazione essendo l'espressione della eguaglianza di due quantità, ed essendo evidente che se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità l'uguaglianza resta; aggiungendo ai due membri 1, avrò D meno 1 più 1 uguale a S più 1 più 1; o il che è lo stesso,

avrà D uguale a S più 1 più 1. Io ho trovato dunque, che il mezzo di isolare, o di decomporre l'incognita che si trova in un membro dell'equazione unita a delle quantità precedenti dal meno, si è di togliere queste quantità negative dal membro in cui si trovano, e di aggiungerle come positive, cioè come precedenti dal più, nell'altro membro. Ma io ho trovato ciò col soccorso dell'assioma: se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, l'uguaglianza resta.

L'analisi fa dunque uso degli assiomi, ma essa invece di porli, per una specie d'ispirazione sul principio delle sue ricerche, come fa la sintesi, li pone nel loro ordine naturale, allorché lo spirito è forzato dalla serie de' suoi pensieri, e dalle circostanze particolari delle sue ricerche a prestarvi attenzione (1).

§. 75. Un sintetico non avrebbe seguito questo ordine, egli avrebbe principiato da una definizione così: io chiamo equazione l'espressione dell'uguaglianza di due quantità. A questa definizione avrebbe fatto seguire il seguente assioma: se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità l'uguaglianza resta. Indi avrebbe enunciato il teorema come segue: se

(1) I mediocri ingegni spesso profittano più con un'istruzione data col metodo sintetico che coll'analitico, perchè tengon meglio dietro alla proposizione che si vuol provare se non si frappongono di mezzo altre proposizioni, specialmente quando queste sieno alquanto complicate. E' vero però che si formano così menti poco atte a fare scoperte, si formano degli eruditi, degli uomini atti a giurare in verba magistris; ma è raro formar de' filosofi. In questa età peraltro in cui si pretende che i ragazzi divengano tosto filosofi, secondo me per far loro capir qualche cosa è molto proficuo un metodo sintetico. - Ad alcuni piacerebbe forse un compendio di filosofia per domande e risposte!! ed allora dopo averlo bene imparato a memoria gli alunni potrebbero fare di sé bella mostra nelle conversazioni dotte, spesso senza aver ben compreso il senso di quello che dicono. Bisogna confessarlo, lo studio analitico non è per tutti, e giacché si ama dal più qualche istruzione, è meglio darla in quel modo in cui può riuscire. Ma basti per adesso.

da un membro dell'equazione si toglie una quantità negativa, e si passa nell'altro membro come positiva l'uguaglianza resta. Per mezzo della definizione premessa, e dell'assioma enunciato, avrebbe dimostrato il teorema che abbiamo recato; dopo di aver dimostrato il teorema avrebbe proceduto alla soluzione del problema che abbiamo enunciato. L'analisi comincia dal punto ove termina la sintesi; essa incomincia dal bisogno di risolvere un problema particolare; ciò la mena all'idea dell'equazione ed alla necessità d'isolare l'incognita; questa necessità gli presenta un assioma in soccorso, ed un teorema in risultamento, ma notate: l'enunciazione di un tal teorema non precede la dimostrazione, ma risulta da questa.

§. 76. Concludiamo. La sintesi incomincia dal semplice per arrivare al composto. L'analisi parte dal composto per arrivare al semplice. La sintesi incomincia dalle definizioni, e per lo più fa uso delle *nominati*. L'analisi incomincia dalla genesi delle idee; essa non tenta di definire le idee semplici, e per le composte fa uso delle definizioni *reali* non già delle *nominati*. La sintesi fa seguire alle definizioni gli assiomi. L'analisi non fa uso degli assiomi, se non che nel momento in cui le circostanze particolari delle sue ricerche l'obbligano ad usarli. La sintesi dopo gli assiomi enuncia i teoremi, a cui aggiunge la dimostrazione. L'analisi enuncia i teoremi allorchè questi sono un risultamento necesssrio dei pensieri precedenti. L'analisi tanto nel principio che nel progresso, e nel termine serba una legge invariabile, e si è di passare gradatamente dal noto all'ignoto, e di far conoscere il come ed il perchè di questo passaggio.

§. 77. Per farvi più chiaramente conoscere le leggi del metodo analitico sogliungo il seguente esempio. Noi abbiamo la coscienza del nostro pensiero, e di un soggetto pensante; supponiamo di voler cercare, se questo soggetto che pensa sia lo stesso nostro corpo; ecco come si procederebbe col metodo analitico in questa ricerca. E' certo che noi abbiamo delle idee e che le paragoniamo; se questo *io* che ha delle idee e che le paragona fosse il mio corpo stesso, o una parte di esso, o un'altra cosa simile, in poche parole, se fosse un soggetto esteso, le idee esisterebbero in questo soggetto non

altrimenti che il ritratto di un uomo esiste nella tela in cui è dipinto. Or diamo per un momento a questa tela la facoltà di sentire, cioè di accorgersi del ritratto che vi è dipinto. Non essendo il ritratto di cui parliamo tutto intero in alcun punto della tela, essendosi in una parte dipinta la testa, in un'altra un braccio, nell'altra l'altro braccio, egli è certo che la parte in cui esiste l'immagine della testa non può certamente concepire l'immagine del braccio che in essa non esiste; non vi ha dunque alcuna parte della tela che possa concepire il ritratto intero. Se dunque l'*io* che ha l'idea di un uomo, di un cane, di un albero ec. fosse un soggetto esteso, egli non potrebbe certamente formarsi il concetto di un uomo intero, di un cane intero, di un albero intero, il che è contrario all'esperienza. Il soggetto adunque in cui esistono le nostre idee non è esteso. Giunto a questo punto un assioma mi si presenta: *ciò che non è esteso non è moltiplice*; ed un secondo assioma mi dice: *ciò che non è moltiplice è uno*. L'*io* è dunque uno, il che vale quanto dire: *egli è semplice*. Ecco come l'analisi, senza premettere la definizione dell'essere semplice spiega la generazione dell'idea del semplice; e come senza premettere degli assiomi, se ne serve, quando le circostanze della ricerca l'obbligano a farne uso.

La sintesi procederebbe altrimenti. Essa comincerebbe dalla definizione dell'essere semplice dicendo: l'essere semplice è ciò che non ha parti; a questa definizione farebbe seguire un assioma, cioè: l'essere semplice è inesteso; quindi enuncierebbe un teorema nel modo seguente: l'essere esteso non può pensare; e lo dimostrerebbe nello stesso modo in cui l'abbiamo noi dimostrato.

§. 78. Se il metodo analitico, come abbiamo detto, consiste a passare gradatamente dal noto all'ignoto, cioè da una proposizione nota ad un'altra ignota, ed a spiegare il perchè di questo passaggio, quali mezzi ci offre la logica per passare da una proposizione nota ad un'altra ignota? Se lo spirito dee passare gradatamente dal noto all'ignoto, fra il noto e l'ignoto dee esservi una certa similitudine. Una proposizione non può dunque condurci ad un'altra, se non si osserva fra l'una e l'altra una certa similitudine; noi in conseguenza conosceremo i mezzi logici di passare da una proposizione ad un'al-

tra, se vedremo in quanti modi si può supporre una qualche similitudine fra una proposizione ed un'altra.

Riguardo alla loro estensione le proposizioni, come abbiamo detto, sono o universali o particolari o singolari. L'estensione delle proposizioni si chiama la loro *quantità*. Sotto un altro aspetto che si chiama la *qualità delle proposizioni* esse si dividono in affermative e negative. Alcuni vi aggiungono le proposizioni *infinitive* che son quelle in cui la negazione non si riferisce al verbo, come per esempio; *l'anima è non mortale. Una sostanza non mortale è semplice*. Le proposizioni infinite equivalgono alle affermative.

Paragonando le proposizioni fra di esse possiamo in primo luogo, data una, farne un'altra che sia identica alla prima nel pensiero; ciò si chiama da' logici *l'equipollenza delle proposizioni*; ed essa merita la nostra attenzione.

Se io dico: *il sole illumina la terra; la terra è illuminata dal sole; la luce del sole dilegua le tenebre su la terra*, tutte queste proposizioni sono identiche fra di esse, o come dicesi *equipollenti*, esse esprimono lo stesso pensiero. Ora è evidente che se voi ammettete questa proposizione, *il sole illumina la terra*, siete obbligati ad ammettere tutte le altre che sono identiche con questa. Una proposizione vi può dunque far passare a tutte quelle che le sono identiche. Vi ho dimostrato che in tutti i raziocinj l'artificio dello spirito consiste nel percepire la relazione d'identità fra le premesse e l'illazione. Molte volte avviene che paragonando due idee complesse, espresse con segni diversi, si giunge, cambiando l'espressioni in altre espressioni identiche, a due espressioni perfettamente identiche; e così si giunge a scoprire l'identità fra queste idee complesse. Io ve ne ho dato nel §. 32. un esempio, fra poco ve ne darò un'altro.

§. 79. Quando in una proposizione si cambia il predicato in soggetto, ed il soggetto in predicato, questo cambiamento chiamasi *conversione*, e la proposizione che ne risulta dicesi *conversa* della prima. Così dicendo $7 \text{ è } 6 - \frac{1}{4}$, posso dire $6 - \frac{1}{4} \text{ è } 7$; e questa seconda proposizione può chiamarsi *conversa* della prima. Vi sono de' casi in cui, ammessa una proposizione, deesi ammettere ancora la conversa; e vi sono inoltre de' casi ne' quali la conversione non può aver luogo.

L'esempio rapportato appartiene alla prima specie, e l'esempio seguente alla seconda: *il triangolo è figura*, non può dirsi, *ogni figura è triangolo*; similmente dicendosi: *il cane è animale*, non può dirsi: *l'animale è cane*.

Una proposizione può farvi passare ad un'altra in due modi, o offrendovi la seconda come un' illazione della prima, o pure offrendovela come una proposizione che dee formare l'oggetto del vostro esame. Io chiamo il primo mezzo di passaggio *mezzo d' illazione*, il secondo *mezzo problematico d' invenzione*. Se voi dite: *il sole illumina la terra*, potete inferire: *la terra è dunque illuminata dal sole*; la prima proposizione vi fa passare alla seconda facendovi riguardar questa come un' illazione della prima. E' questo un *mezzo d' illazione*. Se voi dite: *il triangolo equilatero è equiangolo*, non siete autorizzato ad inferire in forza della sola conversione: *il triangolo equiangolo è equilatero*; poichè abbiain osservato che la conversione non sempre può aver luogo; la proposizione nondimeno *il triangolo equiangolo è equilatero* dee formare l'oggetto del vostro esame e si dee presentare al vostro pensiero per essere esaminata; voi dunque direte così: *un triangolo equilatero è equiangolo*; *un triangolo equiangolo sarà forse ancora equilatero*? Così vi aprirete il passaggio all' esame di questa proposizione; e questo mezzo di passaggio da una proposizione ad un'altra è quello che io chiamo *mezzo problematico d' invenzione*.

Questo mezzo problematico d' invenzione è ovvio nella geometria; ma se ne possono ezlandio addurre degli esempj dalla filosofia. L'uomo è un essere ragionevole, egli è ancora un animale. Noi possiamo pronunciare questa proposizione: *ogni essere ragionevole che si mostra su la terra è animale, cioè è sensitivo*. La conversa di questa proposizione sarebbe: *ogni essere sensitivo è un essere ragionevole che si mostra su la terra*. Ma noi non possiamo legittimamente inferire la seconda dalla prima; la conversione nondimeno ci presenta qui un mezzo problematico d' invenzione, facendo oggetto del nostro esame la seconda proposizione, e così paragoneremo la facoltà dell' anima de' bruti con quella dell' essere ragionevole che chiamiamo uomo.

La conversione in alcuni casi è ancora un mezzo d' illazio-

ne. Sono convertibili tutte le proposizioni universali negative, poichè se è vero che niun uomo è cane, sarà vero altresì che niun cane è uomo. La proposizione negativa non separa dal soggetto tutte le parti contenute nella comprensione dell'attributo; ma ne separa solamente l'idea totale ed intera composta di tutti questi attributi insieme. Per lo contrario la proposizione negativa separa dal soggetto l'idea dell'attributo secondo tutta l'estensione sua, poichè se si nega il genere, negasi anche la spezie e l'individuo. Così se dico: *l'uomo non è un ente insensibile*, voglio dire che non è alcuno degli enti insensibili, e perciò gli separo tutti da lui. Più, ogni attributo negato di un soggetto vien negato di tutto ciò che contiensi nell'estensione che nella proposizione ha questo soggetto. E' questo un principio evidente il quale nasce dall'idea della proposizione negativa. Da tutto ciò segue che *le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente cangiando l'attributo in soggetto, e conservando all'attributo divenuto soggetto la medesima universalità che aveva il primo soggetto.*

In questo caso la conversione ci somministra un mezzo d'illazione.

Sono anche convertibili tutte le proposizioni singolari negative, poichè le proposizioni singolari, come abbiamo osservato, possono riguardarsi come universali; perchè il soggetto della proposizione si prende secondo tutta la sua estensione, perciò se dico: *Pietro non è dotto*, posso ben dire: *niun dotto è Pietro*.

Riguardo alle proposizioni universali affermative, queste possono convertirsi alcune volte, ma non sempre. Le definizioni le quali, come abbiám' osservato, presentano la forma delle proposizioni son tutte convertibili, e questa conversione, come feci vedere contro di Kant, presenta un mezzo di progresso nelle scienze del calcolo.

Quando l'attributo suppone l'intera idea del soggetto la proposizione è convertibile; ma non lo è quando l'attributo ne suppone una parte. Ora siccome non si vede sempre se l'attributo suppone l'intera idea del soggetto; perciò i geometri esaminano sempre le proposizioni converse, e la conversione delle proposizioni universali affermative non può riguardarsi come un mezzo logico d'illazione.

§. 80. Una proposizione può cambiarsi in un'altra cambiando la sola quantità, o cambiando la sola qualità, o finalmente cambiando la quantità e la qualità insieme. Esaminiamo tutti e tre questi casi.

Ogni uomo è animale. Qualche uomo è animale; queste due proposizioni differiscono nella sola quantità, essendo la prima universale, particolare la seconda. Queste proposizioni riguardate l'una in rapporto all'altra chiamansi *subalterne*. Esse per passare dall'una all'altra possono offrirci un mezzo d'illazione ed un mezzo problematico. Ci offrono un mezzo d'illazione, quando dalla proposizione universale si deduce la particolare. Così se è vero che ogni triangolo ha tre angoli, sarà vero ancora che alcuni triangoli hanno tre angoli. Similmente dalla falsità di una proposizione particolare si deduce la falsità della proposizione universale. Ci offrono un mezzo problematico, poichè non è permesso di concludere dal particolare all'universale; e se è vero che alcuni uomini son giusti, non ne segue parimenti esser vero che ogni uomo sia giusto.

Sebbene nondimeno non si possa concludere dal particolare all'universale, può tuttavia una verità particolare servir di occasione per esaminare se essa può rendersi universale; e le verità particolari hanno molte volte servito pel ritrovamento delle verità universali. Rechiamone un esempio, il quale farà insieme vedere come il cambiamento di un' espressione in un'altra identica perfettamente è istruttivo. Se voi prendete questi numeri 11, 9, 7, 5, conoscerete che la differenza fra il primo ed il secondo è 2, quella fra il terzo ed il quarto è ancora 2. Ora la differenza che passa fra due numeri, uno de' quali sia maggiore dell'altro, si chiama *ragione aritmetica*, ed i due numeri si chiamano l'uno *antecedente della ragione*, l'altro *conseguente*. L'eguaglianza poi di due ragioni aritmetiche chiamasi *proporzione aritmetica*. Così la differenza fra 11 e 9, come quella fra 7 e 5, essendo 2, questi quattro numeri si dicono essere in proporzione aritmetica.

Osservate che l'antecedente può essere maggiore o minore del conseguente. Così si può dire che 9, 11, 5, 7, sono in proporzione aritmetica, come si dice che lo sono 11, 9, 7, 5. Stabilite queste nozioni, lo osservo che la somma di 11 e 5 è 16, e che quella di 9 e 7 è ancora 16. Quindi scopro che

In questa proporzione aritmetica la somma de' termini estremi 4 e 5 è uguale alla somma de' termini medj 9 e 7. Ma da ciò non sono autorizzato a concludere generalmente che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi sia uguale a quella de' medj; poichè come abbiain veduto non si può concludere dal particolare al generale. Questa conoscenza particolare può nondimeno servirmi di occasione di esame. Io dunque mi propongo questa ricerca: *è egli vero che in ogni proporzione aritmetica la somma de' termini estremi sia uguale a quella de' termini medj?*

Io ragiono così: ne' due termini di una proporzione aritmetica la ragione può essere considerata come l'eccesso del più gran numero sul più piccolo, o come la differenza dell'uno all'altro. Or se dal più grande si toglie l'eccesso, o se si aggiunge questo eccesso al più piccolo, i due numeri nell'uno e nell'altro caso saranno uguali o lo stesso numero. Questa proposizione è evidente a chiunque conosce il valore de' termini. Ora si possono distinguere due casi: o l'antecedente è più grande del conseguente, o il conseguente è più grande dell'antecedente. Se l'antecedente è più grande, il primo termine meno la differenza sarà lo stesso del secondo; ed il terzo meno la differenza sarà lo stesso del quarto. In questo caso i termini della proporzione aritmetica saranno espressi così: *primo termine, primo termine meno la differenza, terzo termine, terzo termine meno la differenza*. La somma degli estremi sarà dunque espressa dal *primo termine più il terzo termine meno la differenza*; la somma de' medj sarà espressa dal *primo termine meno la differenza più il terzo termine*, o (il che vale lo stesso) *dal primo termine più il terzo termine meno la differenza*. L'espressione della somma degli estremi è dunque identica eziandio ne' vocaboli all'espressione della somma de' medj. Queste due somme sono dunque uguali, cioè formano lo stesso numero. Lo stesso si osserva nel caso in cui l'antecedente della ragione aritmetica è più piccolo. Se l'antecedente è più piccolo, il primo termine più la differenza sarà lo stesso che il secondo, ed il terzo più la differenza sarà lo stesso del quarto. In tal caso l'espressione de' termini della proporzione sarà la seguente: *il primo termine, il primo termine più la differenza, il terzo termi-*

ne, il terzo termine più la differenza; la somma perciò degli estremi sarà espressa così, il primo termine più il terzo termine più la differenza, e la somma de' medj sarà espressa così, il primo termine più la differenza più il terzo termine; o (il che vale lo stesso) il primo termine più il terzo termine più la differenza. Le due espressioni della somma degli estremi e della somma de' medj son dunque in questo caso anche identiche ne' vocaboli; queste due somme son dunque uguali, e noi possiamo generalmente stabilire: *che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi è uguale alla somma de' medj.*

§. 81. Se le proposizioni sono opposte in quantità insieme ed in qualità chiamansi *contradittorie*, come: *ogni uomo è animale; qualche uomo non è animale.*

Questa spezie di opposizione ci offre un mezzo d'illazione, poichè le proposizioni contraddittorie tutte e due insieme non sono mai vere o false; ma se l'una è vera, l'altra è falsa, e se l'una è falsa l'altra è vera. Se è vero che ogni uomo è animale, non può esser vero che qualche uomo non è animale. E se all'incontro fosse vero che qualche uomo non fosse animale seguirebbe esser falso che ogni uomo sia animale.

Se le proposizioni che si paragonano sono differenti nella qualità, ma convengono nella quantità allora esse son chiamate o *contrarie* o *succontrarie*. Contrarie quando sono universali come: *ogni uomo è animale: niun uomo è animale*; succontrarie quando sono particolari come: *qualche uomo è animale: qualche uomo non è animale*. Le contrarie non possono mai essere insieme vere; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell'altra. Ma possono essere tutte e due false, come queste due proposizioni: *ogni uomo è giusto: niun uomo è giusto*: non può in conseguenza dalla falsità di una dedursi la verità dell'altra.

Le succontrarie per una legge tutta opposta a quella delle contrarie possono insieme esser vere, come queste: *qualche uomo è giusto: qualche uomo non è giusto*; ma non possono già esser false tutte e due.

§. 82. L'opposizione delle proposizioni ci somministra eziandio un mezzo problematico del quale i geometri sogliono molte volte servirsi, e che giova qui farvi conoscere. Se una pro-

posizione forma l'oggetto del vostro esame, allora che voi non potete vedere immediatamente il rapporto fra il soggetto ed il predicato, cercando di vederlo mediatamente avviene alcune volte che le idee medie non si presentino allo spirito, e perciò non si è nel caso di poterne intraprendere un esame diretto, allora se ne può intraprendere un esame indiretto ponendo per vera la proposizione contraddittoria a quella che si esamina e tirando innanzi il raziocinio. Accade così che se la proposizione la quale si esamina è vera, la sua contraddittoria debbe esser falsa; ma ragionando legittimamente da una proposizione falsa dovete giungere ad una illazione ancora falsa; quando dunque vi accorgerete di un' illazione falsa sarete sicuro della falsità del principio da cui si deduce, e per una conseguenza legittima della verità della proposizione contraddittoria. Io cerco di esaminare, per cagion di esempio, *se un essere può produrre se stesso*. Pongo che un essere produca se stesso; un essere che produce dee esser esistente, poichè altrimenti non agirebbe producendo se stesso. Da un'altra parte questo essere non dee esistere che dopo la sua produzione; esso esiste dunque prima della sua produzione, e non esiste prima della sua produzione. Ciò involve contraddizione. Dalla supposizione dunque che un essere produca se stesso nasce una contraddizione; questa supposizione perciò è falsa e quindi è vera la sua contraddittoria, cioè *che niun essere può produrre se stesso*. Quando dunque la proposizione contraddittoria a quella che si esamina mena ad un'assurdità, la proposizione che si esamina è vera. Io cerco *se un Dio giusto può punire l'uomo virtuoso e premiare l'uomo vizioso*. Pongo che un Dio giusto punisca il virtuoso e premi il vizioso. Iddio dunque in questa supposizione non dispensa a ciascuno la pena ed il premio secondo il proprio merito. Ma un essere che opera in tal modo non è giusto, il che contradice l'ipotesi, poichè nella proposizione in esame si suppone che Dio sia giusto; Iddio perciò non può punire l'uomo virtuoso e premiare l'uomo vizioso. Quando dunque un' illazione distrugge l'ipotesi, cioè la natura del soggetto della proposizione, questa illazione si dee rigettare unitamente al principio da cui deriva, ed ammettere per vera la proposizione contraddittoria a questo principio.

I logici hanno chiamato questa specie di dimostrazione *dimostrazione indiretta o apogogica*. Essa è un mezzo analitico d'invenzione.

§. 83. Concludiamo. I mezzi logici per passare da una proposizione ad un'altra sono di due modi, alcuni sono mezzi d'illazione, altri sono mezzi problematici. Tutti questi mezzi ci vengono somministrati dalla *equipollenza* delle proposizioni dalla loro *conversione* e dalla loro *opposizione*. L'opposizione si trova quando le proposizioni differiscono o nella quantità o nella qualità o nella quantità e qualità insieme.

Su i mezzi d'illazione è stabilito il modo di ragionare che i logici chiamano *conseguenza immediata*. La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa che si tace contiene una conseguenza di un principio logico. Per esempio: *il sole illumina la terra, la terra è dunque illuminata dal sole*; quest'entimema è una conseguenza immediata, poichè il sillogismo ipotetico sarebbe il seguente: *se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole; ma il sole illumina ec.* Ora la premessa *se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole* è la conseguenza del principio logico dell'*equipollenza* delle proposizioni.

CAPO VIII.

RIASSUNTO DELLA LOGICA PER DOMANDE E PER RISPOSTE.

D. Che cosa è *sensazione*?

R. Il piacere è una sensazione, ed il dolore è pure una sensazione.

D. Solamente il piacere ed il dolore sono sensazioni?

R. Si dicono eziandio *sensazioni* il vedere per mezzo degli occhi, l'udire de' suoni per mezzo delle orecchie, l'accorgersi per mezzo del tatto dell'asprezza e della levigatezza di una superficie. Si dicono sensazioni gli odori i sapori il caldo il freddo in quanto sono in noi. In una parola ciò che nasce immediatamente in noi in seguito di un moto prodotto ne' nostri sensi e che è distinto dal moto, si chiama *sensazione*.

D. Che cosa è *anima*?

R. L'anima è ciò che è capace di sensazioni.

D. Che cosa è *esteso*?

R. È ciò che è lungo largo e profondo.

D. Che cosa è *corpo*?

R. È un esteso che può esser mosso.

D. Che cosa è *animato*?

R. L'animale è ciò che è composto di un corpo e di un'anima.

D. L'animale è la stessa cosa dell'essere sensitivo o dell'essere animato?

R. È la stessa cosa.

Γ. Perché?

R. Perché un essere sensitivo è un essere capace di sensazioni. Un essere capace di sensazioni è un essere in cui oltre un corpo vi è un'anima. Un essere animato è un essere che oltre il corpo ha un'anima.

D. Che cosa è *idea*?

Galuppi Tom. I.

R. L'idea è il semplice pensiero di un oggetto senza che gli si attribuisca o che gli si rifiuti alcuna qualità.

D. Che cosa è *giudizio*?

R. Il giudizio è un pensiero con cui non solamente si percepisce un oggetto; ma eziandio gli si attribuisce o gli si rifiuta una qualità.

D. Che cosa è *raziocinio*?

R. Il raziocinio è un dedurre un giudizio da due giudizi i quali hanno una idea comune.

D. Che cosa è *termine*?

R. L'idea espressa colle parole.

D. Che cosa è *proposizione*?

R. È il giudizio espresso colle parole.

D. Che cosa è *discorso o argomento*?

R. È il raziocinio espresso colle parole.

D. Che cosa è *scienza*?

R. Una serie di raziocinj destinata a darci la conoscenza la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi.

D. Che cosa è *filosofia*?

R. È la scienza del pensiero umano.

D. Che cosa è *logica*?

R. È la scienza del raziocinio.

D. Dalle definizioni della filosofia e della logica, che è una parte della filosofia, sembra potersi dedurre che la filosofia contiene i principj e le leggi di tutte le scienze?

R. Questa deduzione è giusta.

D. Vi è qualche animale su la terra capace di scienza?

R. Vi è l'uomo.

D. Perché l'uomo è capace di scienza?

R. Perché l'uomo è un animale ragionevole.

D. Come sapete che l'uomo è ragionevole, cioè capace di raziocinio?

R. Ciascun uomo percepisce in se stesso l'esistenza del raziocinio.

D. Come si chiama questa percezione di ciò che accade nell'anima nostra?

R. Si chiama *coscienza*, o *sensu intimo*, *sensu interno*.

D. Come si chiama ciò che è percepito dalla coscienza?

R. Si chiama *fatto interno*.

D. Vi sono forse degli altri fatti oltre de' fatti interni?

R. Vi sono i fatti esterni.

D. Quali sono i fatti esterni?

R. Sono quelle cose che si percepiscono per mezzo de' sensi esterni.

D. Dunque generalmente si dice *fatto* ciò che si manifesta sia per mezzo de' sensi esterni, sia per mezzo del senso interno?

*R. Appunto.

D. Che cosa è *individuo*?

R. Ciò che esiste o che si concepisce come perfettamente determinato.

D. Che cosa è *specie*?

R. Ciò che hanno d'identico più individui.

D. Che cosa è *genere*?

R. Ciò che hanno d'identico più specie.

D. Vi sono specie che sono pure generi?

R. Vi sono alcune specie le quali sono generi rispetto ad alcune cose, e specie rispetto ad altre. Così animale è genere rispetto all'uomo ed alla bestia, ed è specie riguardo a vivente.

D. Fra i generi ve n'è alcuno che non è specie, e fra le specie ve n'è alcuna che non è genere?

R. Vi è un *genere supremo* il quale non è specie. Così *l'esistenza* è un genere supremo; e vi è una specie la quale non è genere e chiamasi *specie infima*, la quale non comprende sotto di sé che soli individui. Così *l'uomo* è una specie infima, ma fa d'uopo notare che alcune volte ciò, che si riguarda come specie infima, può eziandio sotto un altro punto di veduta riguardarsi come genere. Così alcuni geografi distinguono due specie di uomini, *gli uomini bianchi*, e *gli uomini negri*.

D. Che cosa è una *idea singolare*?

R. È l'idea di un individuo.

D. Che cosa è l'idea *universale* o *generale*?

* R. È l'idea di una specie o di un genere.

D. Che cosa è l'idea *semplice*?

R. È una idea la quale non ha elementi dal cui insieme risulti; laddove una idea complessa o composta è quella che

risulta dallo insieme di più idee elementari nelle quali può decomporci.

D. Quale idea è più semplice, quella dell'individuo o quella della specie?

R. L'idea dello individuo ha la massima composizione; quella della specie è più semplice di quella dello individuo, e quella del genere è più semplice di quella della specie; e generalmente le idee più sono universali più sono semplici.

D. Che cosa è l'estensione dell'idea universale?

R. È il numero degli individui a cui può applicarsi l'oggetto dell'idea universale.

D. Che cosa è la comprensione dell'idea universale?

R. È il numero delle idee elementari che costituiscono l'idea universale.

D. In che ragione sono l'una all'altra l'estensione e la comprensione dell'idea universale?

R. Son in ragione inversa l'una dall'altra; cioè dove la comprensione è maggiore l'estensione è minore, e dove l'estensione è maggiore la comprensione è minore. Così la comprensione nell'idea di *animale* è minore della comprensione nella idea di *uomo*; ma l'estensione dell'idea di animale è maggiore dell'estensione dell'idea di uomo. Nello individuo la comprensione è la massima e l'estensione è la minima; poichè la idea di un individuo è la più complessa che sia possibile, e l'individuo non può predicarsi di un altro individuo. Nel genere supremo poi la comprensione è la minima, poichè l'idea del genere supremo è perfettamente semplice; e l'estensione è la massima, poichè il genere supremo può applicarsi a tutte le cose esistenti. Così l'idea di esistenza è semplice, e la esistenza conviene tanto a Dio che alle creature, e tanto alle sostanze che alle qualità.

D. Che cosa è sostanza?

R. Ciò che sussiste, o una esistenza sussistente.

D. Che cosa è qualità?

R. Ciò che è inerente in un soggetto, o una esistenza inerente. La qualità si appella ancora *modo*.

D. Le nostre idee dunque sono o idee di sostanza, o di modi o di sostanze modificate?

R. Appunto tali sono.

D. Ma si parla pure nella filosofia di un'altra divisione delle Idee, cioè dell'*idee concrete* e delle *idee astratte*; spiegatemi questa distinzione.

R. L'idea concreta è l'idea singolare di una sostanza modificata, cioè di un individuo. L'idea astratta è l'idea di una parte dell'individuo. L'idea universale è perciò una idea astratta. Ma sebbene ogni idea universale sia astratta, non può dirsi che ogni idea astratta sia universale. L'idea astratta può essere o idea di sostanza, o di modo. L'idea concreta dee essere l'idea di sostanza modificata.

D. Che cosa è *definizione*?

R. La definizione di un vocabolo consiste nel sostituirgli un certo numero di altri vocaboli che non sono sinonimi del primo, e la cui riunione esprime la stessa idea che si lega al vocabolo che si definisce, e che si chiama il *definito*.

D. Si possono definire tutti i vocaboli?

R. I vocaboli che sono segni d'idee semplici non possono definirsi.

D. Perchè?

R. Perchè nella definizione si decompone l'idea complessa legata al definito, e l'idea semplice è indecomponibile.

D. Quali sono le regole principali di una esatta definizione?

R. Sono tre: 1. la definizione sia chiara: 2. si faccia pel genere prossimo e per la differenza specifica: 3. sia reciproca col definito, cioè convenga a tutto il definito ed al solo definito.

D. Qual è la materia del giudizio?

R. È l'idea di un oggetto, e l'idea di una qualità che all'oggetto si attribuisce o si rifiuta. L'oggetto si chiama il *soggetto* del giudizio, e la qualità si chiama il *predicato* o l'*attributo*.

D. Qual è la forma del giudizio?

R. È l'atto della mente che unisce o rifiuta il predicato al soggetto. Questa forma è espressa da *è*, o *non è*.

D. Che cosa è *giudizio necessario*?

R. Il giudizio necessario consiste nell'attribuire o nel rifiutare necessariamente il predicato al soggetto.

D. Che cosa è *giudizio contingente*?

R. Il giudizio contingente consiste nello attribuire o nel rifiutare il predicato al soggetto non necessariamente.

D. Datemi un segno per distinguere il giudizio necessario dal giudizio contingente?

R. Il giudizio affermativo è necessario quando tolto il predicato si distrugge l'idea del soggetto. È poi contingente, quando tolto il predicato non si distrugge l'idea del soggetto. Un giudizio negativo è necessario, quando affermato il predicato si distrugge l'idea del soggetto; è contingente quando affermato il predicato non si distrugge l'idea del soggetto.

D. Che cosa segue da queste definizioni?

R. Segue che ogni giudizio necessario è identico, e che ogni giudizio contingente è sintetico, cioè tale che il predicato è aggiunto all'idea del soggetto. Segue pure che la sola esperienza può somministrarci de' giudizi sintetici.

D. Quale è la dottrina di Kant su i giudizi identici e sintetici?

R. Kant chiama i giudizi identici giudizi *analitici*, ed insegna che tutti i giudizi analitici sono necessari; ma non già che tutti i giudizi necessari sono analitici, dovendosi ammettere de' giudizi sintetici necessari, o *a priori*.

D. Che cosa bisogna pensare di questa dottrina Kantiana?

R. Bisogna rigettarla come falsa. Bisogna ammettere le seguenti proposizioni: 1. Tutti i giudizi identici o analitici sono necessari; 2. Tutti i giudizi necessari sono identici; 3. Tutti i giudizi sintetici sono contingenti; 4. Tutti i giudizi contingenti sono sintetici.

D. Che cosa è *Assioma*?

R. È una proposizione necessaria evidente per se stessa.

D. Quale è l'espressione generale o la formola di tutti gli assiomi?

R. È il principio d'identità, o quello del mezzo escluso fra i contraddittorj.

D. Qual è il principio d'identità? E quale è quello del mezzo escluso fra i contraddittorj?

R. Il principio d'identità è: *ciò che è è; o ciò che non è è ciò che non è*. Vi è anche il principio d'identità negativo, ed è: *Ciò che è non è ciò che non è; o ciò che non è non è ciò che è*.

Il principio del mezzo escluso è il seguente: *Ogni cosa o è, o non è.*

D. Che cosa è *il principio di contraddizione*?

R. Il principio di contraddizione è la seguente proposizione: *è impossibile che una cosa sia ed insieme non sia.*

D. Qual relazione ha il principio di contraddizione co' due principj d'identità, e del mezzo escluso fra i contraddittorj?

R. I due principj enunciati si possono dedurre dal principio di contraddizione; perciò tutti gli assiomi in ultima analisi si risolvono nel principio di contraddizione.

D. In quanti modi si possono considerare le proposizioni?

R. Si possono considerare in quattro modi; cioè per la loro *quantità*, per la loro *qualità*, per la loro *relazione*, e per la loro *modalità*.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla loro quantità?

R. Si dividono in *singolari universali e particolari*. Le proposizioni singolari son quelle il cui soggetto è un individuo o una cosa singolare: le universali son quelle il cui soggetto è una specie o un genere che si prende in tutta la sua estensione: le proposizioni particolari son quelle il cui soggetto è un genere o una specie che non si prende in tutta la sua estensione.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla qualità?

R. Si dividono in *affermative in negative ed infinite*. Le affermative sono quelle in cui il predicato si attribuisce al soggetto; le negative son quelle in cui il predicato si rifiuta al soggetto; le infinite son quelle in cui la negazione non si riferisce al verbo, ma si riferisce o al soggetto o al predicato o a tutti e due.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla relazione?

R. In *categoriche in condizionali ed in disgiuntive*. La proposizione categorica è quella in cui il predicato si afferma o si nega del soggetto senza alcuna condizione. La condizionale è quella in cui il predicato si afferma o si nega del soggetto sotto una data condizione. La disgiuntiva è quella in cui si af-

ferma del soggetto uno fra i molti predicati, ma senza determinar quale.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla modalità?

R. In *problematiche* in *assertorie* ed in *necessarie* o *apodittiche*. La problematica è quella in cui il predicato si afferma poter convenire o non convenire al soggetto. L'assertoria è quella in cui il predicato si afferma o si nega del soggetto attualmente, ma non necessariamente. L'apodittica è quella in cui il predicato si afferma o si nega necessariamente del soggetto.

D. Quale è l'estensione dell'attributo nella proposizione affermativa?

R. L'attributo nella proposizione affermativa è unito al soggetto secondo tutta l'estensione che il soggetto ha nella proposizione. Esso non è affermato secondo tutta l'estensione sua, se questa è maggiore di quella del soggetto; ma questa estensione in tal caso è ristretta da quella del soggetto.

D. Come si prende l'attributo della proposizione affermativa riguardo alla sua comprensione?

R. L'attributo di una proposizione affermativa è affermato secondo tutta la sua comprensione.

D. Come si prende l'attributo della proposizione negativa riguardo alla sua estensione?

R. L'attributo di una proposizione negativa dee sempre prendersi generalmente, cioè secondo tutta la sua estensione. Esso vien pure negato di tutto ciò che contiene nell'estensione che nella proposizione ha il soggetto.

D. Come dee prendersi l'attributo della proposizione negativa riguardo alla sua comprensione?

R. La proposizion negativa non separa dal soggetto tutte le parti della comprensione dell'attributo; ma ne separa solamente l'idea totale ed intera composta di tutti i suoi elementi insieme.

D. Di quanti giudizj consta un raziocinio?

R. Il raziocinio come atto intellettuale consta di tre giudizj.

D. Quale istruzione ci reca il raziocinio?

R. Il raziocinio c'istruisce in due modi: 1. perchè ordina e

classifica le nostre conoscenze: 2. perchè ci metta a conoscenze che non potremmo avere senza di esso.

D. Su qual principio sono appoggiate le deduzioni del raziocinio?

R. Sul principio d'identità il quale comprende le seguenti proposizioni: 1. Ciò a cui conviene la definizione conviene il definito: 2. Ciò a cui conviene il definito conviene la definizione: 3. Ciò a cui non conviene la definizione non conviene il definito: 4. Ciò a cui non conviene il definito non conviene la definizione: 5. Ciò che si dee affermare del genere o della specie si dee affermare della specie o dell'individuo: 6. Ciò che ripugna al genere o alla specie ripugna alla specie o all'individuo.

D. In quanti modi si può considerare il raziocinio?

R. In due modi; cioè riguardo alla materia e riguardo alla forma. La materia consiste ne' giudizj che lo compongono; la forma nella connessione delle premesse colla illazione.

D. Che cosa è l'*antecedente* del raziocinio; che cosa è il *conseguente*; e che cosa è la *conseguenza*?

R. Le premesse costituiscono l'*antecedente*; l'illazione costituisce il *conseguente*; e la connessione fra le premesse e l'illazione costituisce la *conseguenza*.

D. Quando un raziocinio è materialmente vero, e quando lo è formalmente?

R. Un raziocinio può essere materialmente vero e formalmente falso; e ciò avviene quando tutti e tre i giudizj sono veri; ma non vi è *conseguenza*. Può pure essere formalmente vero e materialmente falso; ciò avviene quando vi è la *conseguenza*; ma tutte e due le premesse o una almeno è falsa.

D. Può egli avvenire che un raziocinio sia formalmente vero, e che essendo vere le premesse sia falsa l'illazione?

R. Ciò è impossibile.

D. Perchè?

R. Perchè quando il raziocinio è formalmente vero vi è la relazione d'identità fra l'*antecedente* ed il *conseguente* o l'illazione: questa identità si può chiamare l'*identità formale* del raziocinio. Perciò quando il raziocinio è formalmente vero la falsità di tutte e due o di una delle premesse porta la falsità della illazione.

D. Il raziocinio considerato riguardo alla materia in quante specie può dividersi?

R. Si divide in *raziocinio puro, empirico e misto*. Il puro è quello in cui tutti i giudizj son puri o necessarij: l'empirico è quello in cui tutti i giudizj son contingenti e sperimentali: il misto è quello in cui una delle premesse è un giudizio necessario, ed un'altra un giudizio contingente e sperimentale.

D. Tutti questi raziocinj hanno qualche cosa di essenziale in cui convengono?

R. Tutti debbono avere la forma del raziocinio la quale è la identità formale.

D. Da ciò pare che formando nel raziocinio empirico una proposizione condizionale il cui antecedente sia costituito dalle premesse ed il conseguente dall'illazione, il raziocinio empirico possa ridursi al misto.

R. Appunto: e da ciò segue ancora che non vi sono scienze perfettamente empiriche, ma che tutte le scienze si dividono in pure e miste.

D. Che cosa è *sillogismo*?

R. Il sillogismo è quel modo di argomentare in cui tutti e tre i giudizj costituenti il raziocinio sono espressi colle parole, e che perciò consta di tre proposizioni?

D. Che cosa è *il termine maggiore* del sillogismo?

R. Il termine maggiore del sillogismo è il predicato della illazione; *il termine minore* è il soggetto della stessa illazione.

D. Che cosa è *il termine medio*?

R. È il termine con cui si paragonano successivamente il maggiore ed il minor termine.

D. Che cosa è *la maggiore* del sillogismo?

R. È la proposizione composta dal termine medio e dal termine maggiore.

D. E *la minore*?

R. È la proposizione composta dal termine minore e dal termine medio.

D. Quali sono le regole sillogistiche?

R. Queste regole sono le otto seguenti: 1. Il sillogismo dee constare di tre termini: 2. I termini maggiore e minore non debbono esser presi nella illazione più universalmente che nelle premesse: 3. Il termine medio non deve entrare nella con-

clusione: 4. Il termine medio dee, almeno una volta, esser preso universalmente: 5. Da due proposizioni affermative non può dedursi una illazione negativa: 6. Da due premesse negative non si può concludere: 7. Da due premesse particolari non si può concludere: 8. La conclusione dee sempre seguir la parte più debole. S'intende per *parte più debole* la proposizione negativa riguardo all'affermativa, e la particolare riguardo all'universale.

D. Quale è lo scopo di queste regole?

R. Di fare che il sillogismo sia formalmente vero.

D. Si potrebbe addurre qualche principio generale per conoscersi la verità formale del sillogismo?

R. Questo principio è l'identità fra le premesse e l'illazione. Questo principio potrebbe ancora esprimersi così: *nel sillogismo, vi dee essere un termine comune all' illazione e ad una delle premesse, ed una proposizione la quale esprima l'identità o parziale o perfetta fra gli altri due termini che si trovano nell' illazione e questa stessa premessa.*

D. Che cosa è *Entimema*?

R. È un modo di argomentare in cui una delle premesse si tace.

D. L' entimema può in conseguenza ridursi al sillogismo?

R. Vi si riduce esprimendo ciò che si tace e che necessariamente si sottintende.

D. Che cosa è *Epicherema*?

R. È un modo di argomentare in cui a ciascuna premessa del sillogismo o ad una di esse si soggiunge la prova.

D. Che cosa è *Induzione*?

R. È un modo di argomentare in cui si conclude convenire alla specie ciò che conviene agl'individui; o al genere ciò che conviene alla specie.

D. Che cosa è *Sorite*?

R. Il Sorite consiste a legare molte proposizioni in modo che il predicato della prima passi in soggetto della seconda, ed il predicato della seconda in soggetto della terza, e così di seguito, finchè nell' illazione si unisca il soggetto della prima proposizione col predicato dell' ultima.

D. Il Sorite può esso ridursi al sillogismo?

R. Il Sorite è un compendio di più sillogismi. Il numero

de' sillogismi che comprende un Sorite corrisponde al numero de' termini comuni, cioè de' termini medj.

D. Che cosa è il *dilemma*?

R. Il dilemma è un argomento composto nel quale, dopo d' avere con una proposizione disgiuntiva accennate le diverse parti di un tutto, si conclude del tutto la stessa cosa che si conclude delle diverse parti.

D. Il dilemma può esso ridursi al sillogismo?

R. Certamente vi si può ridurre. Esso è un sillogismo ipotetico il cui conseguente è una proposizione ipotetica e toglie il tutto.

D. Pare dal detto fin qui che ogni modo di argomentare possa riferirsi all' argomento a tre termini, cioè al sillogismo, come alla forma primitiva ed essenziale del razlocinio.

R. Certamente ogni modo di argomentare si riduce al sillogismo, e le regole stabilite per questo debbono applicarsi a tutti gli altri, ed esser sufficienti per assicurarne l'esattezza.

D. Ma come l'Induzione può anche ridursi al sillogismo?

R. L'Induzione è un entimema contenuto sotto questo sillogismo categorico generale; *ciò che conviene o non conviene a ciascuno inferiore, conviene eziandio o non conviene a tutto il superiore, sotto di cui l'inferiore è contenuto. Ma A conviene o non conviene a ciascuno inferiore; A dunque conviene o non conviene a tutto il superiore.*

Si dice *inferiore* l'individuo riguardo alla sua specie; e la *specie* riguardo al suo genere.

D. Che cosa è *metodo*?

R. È il modo di ordinare le diverse proposizioni che costituiscono una scienza o un trattato scientifico.

D. Quanti metodi vi sono?

R. Due, cioè il *metodo analitico* ed il *metodo sintetico*.

D. Spiegate questi due metodi.

R. Il metodo analitico è quel metodo con cui può trovarsi la verità ignota. Il metodo sintetico è quel metodo con cui può insegnarsi o provarsi la verità nota. Il metodo analitico è perciò detto *metodo d' invenzione*, ed il metodo sintetico *metodo di dottrina*.

D. Ma non si dice pure che il metodo analitico è il *metodo*

di risoluzione, ed il metodo sintetico è il metodo di composizione?

R. Il metodo analitico è metodo di risoluzione, perchè parte dal composto per andare al semplice; laddove il metodo sintetico partendo dal semplice per andare al composto è perciò metodo di composizione.

D. Spiegatemi le leggi che segue il metodo analitico detto anche semplicemente *Analisi*, e le leggi che segue il metodo sintetico detto semplicemente *sintesi*?

R. L'Analisi segue una sola legge, ed è di partire dal noto per passare gradatamente all'ignoto, e facendo vedere il come ed il perchè di questo passaggio. Nell'Analisi ciascuno antecedente non è solamente una condizione per intendere ciò che segue, ma è un principio che mena lo spirito alla conoscenza di ciò che segue.

D. Spiegate come procede la sintesi?

R. La sintesi presenta di primo slancio allo spirito una serie di definizioni principiando sempre dalle idee più universali, e passando a quelle che sono meno universali. Indi premette alcuni principj generali che crede evidenti. Finalmente enuncia de' teoremi o de' problemi a' quali soggiunge la dimostrazione.

D. Se l'Analisi consiste a passare gradatamente da una proposizione nota ad un'altra ignota, la logica ci somministra forse de' principj generali per questo passaggio?

R. Ce ne somministra nella dottrina del paragone delle proposizioni o delle proprietà relative di queste proposizioni.

D. Quali sono questi principj?

R. Essi sono di due specie; alcuni sono *mezzi di deduzione*; altri son *mezzi problematici d'invenzione*.

D. Spiegatemi gli uni e gli altri.

R. Le proposizioni fra di esse sono *equipollenti*, quando con diverse espressioni esprimono lo stesso giudizio. Sono *converse*, quando il predicato di una è soggetto nell'altra, ed il soggetto della prima è predicato nella altra. Sono *opposte* quando differiscono o nella sola quantità, o nella sola qualità, o nella qualità, e quantità insieme. L'equipollenza, la conversione, e la opposizione ci somministrano questi mezzi di passaggio da una proposizione ad un'altra.

D. Spiegateci ciò particolarmente.

R. La equipollenza ci somministra un mezzo legittimo d'illazione, poichè dalla verità o dalla falsità di una proposizione si conclude la verità o la falsità della proposizione equipollente. La conversione in alcuni casi ci somministra un mezzo problematico d'invenzione; in altri un mezzo legittimo di deduzione. Le proposizioni universali affermative non sono convertibili in forza della loro forma; ma possono esserlo alcune volte per la loro materia; perciò non possono offrire un mezzo legittimo d'illazione; ma solamente un mezzo problematico d'invenzione. Le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente cangiando l'attributo in soggetto, e conservando all'attributo divenuto soggetto la sua universalità; in questo caso dunque la conversione ci somministra un mezzo d'illazione. Sono anche convertibili tutte le proposizioni singolari negative; poichè le proposizioni singolari possono riguardarsi come universali.

D. Spiegate quali mezzi ci offre l'opposizione delle proposizioni?

R. Quando due proposizioni differiscono nella sola quantità in modo che una sia universale, particolare l'altra, si chiamano *subalterne*. Esse ci offrono un mezzo d'illazione ed un mezzo problematico. Poichè dalla verità della proposizione universale si deduce la verità della particolare. E sebbene dalla verità della particolare non possa dedursi la verità della universale; pure la verità di una proposizione particolare può servire di occasione per trovare la verità della universale presentando questa allo spirito come un oggetto di esame.

D. Che cosa ne segue quando le proposizioni son differenti solamente nella qualità?

R. In questo caso esse sono o *contrarie* o *succontrarie*. Le prime son tutte e due universali: le seconde tutte e due particolari. Le prime non possono tutte e due essere insieme vere; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell'altra; ma possono essere tutte e due false; perciò dalla falsità di una non può dedursi la verità dell'altra. Le succontrarie per una legge tutta opposta a quella delle contrarie possono essere insieme tutte e due vere, ma non tutte e due false; perciò se una è falsa l'altra è vera.

D. Che cosa ne segue quando le proposizioni sono opposte in quantità ed in qualità insieme?

R. Siffatte proposizioni si chiamano *contraddittorie*. Esse non possono essere insieme nè tutte e due vere, nè tutte e due false; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell'altra, e dalla falsità di una si deduce la verità dell'altra.

D. L'opposizione della proposizione non ci somministra essa alcun altro mezzo di passaggio da una proposizione ad un'altra?

R. Alcune volte quando si esamina una proposizione si suppone vera la sua contraddittoria, e quando da questa supposizione ne risulta una contraddizione, ciò fa vedere che questa supposizione è falsa, e perciò si dee ammettere come vera la sua contraddittoria. In questo caso l'opposizione ci somministra un mezzo problematico d'invenzione.

D. Quel modo particolare di argomentare, che i logici chiamano *conseguenza immediata*, pare che sia appoggiato alle proprietà relative delle proposizioni.

R. Per lo appunto. La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico in cui la premessa che si tace è l'illazione di un principio logico, il quale enuncia una proprietà relativa delle proposizioni.



CAPO IX.

DELLA COSCIENZA O DELLA SENSIBILITA' INTERNA.

§. 84. **G**iovanetti, noi abbiamo già terminato la logica *pura* e dobbiamo seguire il nostro studio della filosofia. Io vi dissi che dopo la logica pura vi avrei dato gli elementi della *Metafisica*, scienza a cui oggi si è dato il nome d' *Ideologia*. Io vi dissi di più, che mi son proposto di seguire ne' miei elementi filosofici il metodo di *analisi*, e vi feci conoscere, che con questo metodo si passa gradatamente dal noto all' ignoto. Ciò che vi è noto in questo momento è la logica pura; questa dee dunque farvi passare ad un'altra scienza, ed in ciò che v' insegnai in questa logica, dovete trovare il come ed il perchè di un tal passaggio. Così voi legherete insieme non solamente le diverse parti di una scienza, ma tutte le scienze ancora, che compongono quella che noi chiamiamo *Filosofia*. Questo metodo han seguito gli uomini di genio; esso distingue i grandi uomini da coloro, che posseggono una massa informe di conoscenze senza connessione.

§. 85. Ritorniamo dunque indietro; rendiamoci un conto esatto di ciò che abbiamo trattato nella logica pura, e cerchiamo che cosa ci rimane di esaminare, per avere una conoscenza completa di ciò che è stato finora l'oggetto delle nostre ricerche.

Nella logica abbiamo osservato l'esistenza del raziocinio: ivi l'abbiamo decomposto nelle *premesse* e nella *Illazione*: indi abbiamo osservato che tanto l'illazione, che le premesse sono del *giudizj*, ed abbiamo decomposto il giudizio, riguardo alla sua materia, nel soggetto, e nel predicato. Il pensiero del soggetto, e quello del predicato gli abbiamo chiamati, *percezioni*, *idee*, *concetti*, vocaboli che abbiamo avvertito di usare allora indifferentemente nello stesso senso. Qui ci siamo fermati

nell'analisi del raziocinio, nè abbiamo cercato come si formano questi pensieri del soggetto, e del predicato, i quali sono gli elementi necessarij di ogni nostro giudizio. L'analisi dunque, che nella logica abbiain fatto del raziocinio, ci apre il passaggio all' analisi delle *percezioni*, delle *idee*, de' *concetti*. Ma per conoscere come lo spirito forma le sue idee, è necessario esaminare quali sono le sue forze, e come egli le usa nella formazione delle idee. La logica dunque ci apre il passaggio alla scienza delle forze dello spirito, o in altri termini, alla scienza delle facoltà dello spirito.

Inoltre abbiamo dimostrato nel capitolo IV. che qualunque raziocinio è necessariamente composto di tre giudizi; ora questi giudizi si fanno successivamente, e nel momento dell' illazione debbono anche esser presenti allo spirito le premesse; lo spirito ritiene dunque un pensiero che aveva formato. Più, concatenando molti raziocinj si formano le scienze; ma le scienze si formano in diverse epoche della vita. Voi non avete certamente appreso la logica in un sol giorno: le vostre lezioni della logica sono state framezzate da altre occupazioni; dopo di avere studiato una lezione di logica, avete mangiato, siete stato al passeggio, avete dormito, ed indi siete venuti alla scuola per ripetere la lezione che avevate imparato; lo spirito ha dunque la facoltà di ritenere i pensieri che ha formato, e di ripeterli; senza questa facoltà il raziocinio e le scienze non potrebbero avere esistenza. Per esser dunque completo l'esame del raziocinio è necessario inoltre di esaminare la facoltà di cui parliamo, e voi già sospettate che, per esaminare esattamente alcune facoltà dello spirito, fa d' uopo esaminarle tutte. La scienza del raziocinio vi apre dunque il passaggio a quella delle facoltà dello spirito: alla scienza delle facoltà dello spirito io do il nome di *Psicologia*; e questa, come vedremo, è una parte dell' *Ideologia*.

§. 86. Molti filosofi, credendo di seguire il metodo analitico incominciano la filosofia dall' analisi delle facoltà dello spirito, e fanno a questa seguire la logica. Difatto, mi si potrebbe obbiettare, perchè dopo di averci presentato nelle idee gli elementi del giudizio, non rimontate alla sorgente delle idee, la quale consiste nelle facoltà dello spirito? A questa obbiezione io rispondo facilmente osservando, che l' analisi parte dal com-

posto per arrivare al semplice; io son perciò partito dal raziocinio, che è un pensiero composto, e son giunto alle idee. Ma quì poi mi sono arrestato; poichè l'esame dell'origine delle idee, e perciò dello stato originario del nostro spirito, è un esame che non dovea farsi sul principio.

Il discorso, e perciò una serie di raziocinj, è il termine, o l'effetto totale di tutte le operazioni del nostro spirito. Questo effetto dee avere la sua causa efficiente: questa causa efficiente sono le diverse potenze, o facoltà dello spirito. Passando dunque dall'esame del raziocinio a quello delle facoltà dello spirito, passiamo dall'esame dell'effetto a quello della causa; ora il metodo analitico procede dalla conoscenza dell'effetto a quella della causa, poichè l'effetto è prima noto, che la causa.

Inoltre l'esame delle facoltà dello spirito è complicato, nel mentre che l'esame del raziocinio puro è più semplice. Il mio metodo è dunque perfettamente analitico.

§. 87. Noi dobbiamo dunque trattare della *Psicologia*. Ma donde incominceremo questa scienza? Nel trattar della logica, io vi feci osservare in voi un fatto, e questo è il raziocinio. Dall'esistenza di questo composto abbiamo preso le mosse per percorrer la logica. Nell'analisi di questo fatto ci siam fermati al pensiero di un soggetto, ed a quello di un predicato.

Ora il soggetto di tutti i nostri giudizi particolari e concreti dee essere o l'*io*, o qualche cosa fuori del *me*: è questa una verità incontrastabile. Quando voi dite: *io sono affitto*; il soggetto del giudizio è il vostro stesso essere. Voi dunque avete in tal caso la percezione di voi stesso, del vostro essere, del vostro *me*; voi avete ancora la percezione dell'*affizione*, e la riguardate come un *modo* che è in voi, che *modifica* il vostro essere; senza queste due percezioni del proprio *me*, e di una *maniera di essere del me* voi non potreste formare giammai il giudizio espresso da questa proposizione: *io sono affitto*. Allorchè dite: *il piombo è pesante*, il soggetto di questo giudizio non è il vostro essere, ma una cosa distinta da voi; e la qualità che attribuite ad un tal soggetto, la quale è il *peso*, è anche esterna al vostro essere. Tutti i nostri giudizi particolari e concreti hanno dunque per soggetto o l'*io*, cioè il proprio essere, o un oggetto esterno al *me*, un *fuor di me*;

e tutte le nostre percezioni particolari debbono essere o percezioni del me, e delle sue modificazioni, o di un fuor di me e delle sue modificazioni. La facoltà che ha lo spirito di percepire se stesso, e le sue modificazioni, appellasi *coscienza*, o *sensibilità interna* (1).

§. 88. Ma queste percezioni del *me*, e di un *fuor di me* sono state sempre in noi? Sono esse forse percezioni primitive, o secondarie? Ecco una quistione fondamentale nella Psicologia. Incominciamo dalla prima percezione, vale a dire dalla percezione del *me*.

Io suppongo che voi siate privi di tutti i vostri sensi, ma che abbiate solamente l'uso del vostro naso; io avvicino al vostro naso un garofano, tosto accade in voi una cosa che chiamiamo *odore di garofano*. Io vi avvicino una rosa, tosto accade in voi una cosa che chiamiamo *odore di rosa*; a queste due cose che accadono in voi si dà il nome comune e specifico di *odore*. Ciò supposto si domanda: *allorché voi avete sentito per la prima volta l'odore, avete avuto ancora il sentimento del vostro essere?* Intendiamoci bene. Nel momento in cui vi parlo, se sentite un odore di garofano, voi dite subito: *io sento l'odore di garofano*; parlando così, fate conoscere, che avvengono in voi due sentimenti, o pure due percezioni, una del vostro essere espressa dal vocabolo *io*, l'altra di una vostra maniera di essere, che è l'odore. Voi distinguete l'odore dal vostro essere, e riguardate il primo come un modo del secondo: ciò è evidente nel momento presente in cui vi parlo; ma si domanda se le cose sieno state sempre così, vale a dire, *se al primo odore voi avete avuto il sentimento, o la percezione del vostro essere, del vostro me*. Rendiamo più generale la questione. Quel cambiamento che avviene nel nostro spirito, allorché i nostri sensi ricevono un'impressione dagli oggetti esterni, si chiama *sensazione*. Così si chiama

(1) *Taluni pretendono che la coscienza non sia una facoltà distinta ed elementare dello spirito, perché, essi dicono, accompagna tutte le altre, e senza di esse non avrebbe luogo. In tal caso è ben definita: l'avvertenza interna di tutto quello che accade entro di noi, ed è una certa tal qual manifestazione del me e delle sue modificazioni al me stesso.*

sensazione l'odore, il sapore, il suono, il colore, il caldo, ed altri simili fenomeni, che si osservano nello spirito, allorchè dei corpi odoriferi fanno un'impressione sul naso, de' corpi saporosi su la lingua, de' corpi sonori su le orecchie, de' corpi luminosi o illuminati su gli occhi, de' corpi, che sviluppano il *calorico*, sul tatto, ec.

Supponendo un uomo che, non avendo giammai nulla sentito, riceva una prima sensazione, si domanda: *questo uomo ha egli con questa prima sensazione il sentimento o la percezione del me?* I filosofi son divisi nella risoluzione di questa quistione; gli uni pretendono, che una prima sensazione non dia la percezione del proprio essere, del *me*.

Condillac nel suo trattato delle sensazioni suppone una statua, la cui vita comincia dalla sensazione dell'odore di rosa, ed egli dice, che relativamente a noi, che siamo al di fuori della statua, questa è una cosa nella quale ha esistenza la sensazione dell'odore di rosa; ma che relativamente a se stessa, essa non è che l'odore di rosa, cioè la semplice sensazione. Lo spirito dunque, secondo Condillac, alla prima sensazione percepisce solamente questa sensazione, e non già il proprio essere, esso si crede questa sensazione, e niente altro, come la statua si crede l'odor di rosa, e niente altro.

§. 89. Altri filosofi con Degerando pensano, che le sole sensazioni del tatto abbiano il privilegio esclusivo di essere accompagnate dalla percezione del *me*. Se prima di avere ricevuto le istruzioni del tatto, l'individuo udisse un suono, o si trovasse modificato da un odore, egli, dice Degerando, non percepirebbe altra cosa se non che la sensazione, e non la riguarderebbe come una modificazione del suo *me*. Se al contrario si suppone che la mano dell'individuo sia naturalmente appoggiata su di un globo, per esempio, due percezioni novelle verranno ad unirsi a quella della sensazione, l'individuo proverà una sensazione di resistenza: una sensazione di resistenza si compone di due sentimenti, di quello di qualche cosa esterna a lui, e di quello di qualche cosa che è egli stesso. Egli avrà due percezioni, quella di un corpo, e quella del suo *me*, egli percepirà che l'uno non è l'altro, che l'uno è fuori dell'altro, e per l'opposizione appunto che regna fra di essi, egli apprenderà a distinguerli.

Altri filosofi finalmente pretendono, che il sentimento di ciascuna sensazione è necessariamente accompagnato dal sentimento del *me*; perciò pensano che l'uomo sin dal primo istante della sua vita intellettuale ha insieme la percezione del *me* e delle sue modificazioni.

§. 90. Incominciamo dal dileguare un equivoco: secondo Condillac, nel trattato delle sensazioni, il nostro *io*, non è altra cosa che *la collezione delle modificazioni che ciascuno prova*. Voi già conoscete, che questa dottrina ci concede in apparenza il sentimento del *me*, ma ce lo toglie in realtà. Una tal dottrina è falsa, e sorgente di errori funesti.

Noi sperimentiamo in noi una moltitudine di sensazioni, e di sentimenti, che si succedono incessantemente: tra le sensazioni che abbiamo, alcune ci sono piacevoli, altre ci sono dolorose, e ci rendono infelici: noi le vediamo succedersi, moltiplicarsi, seppellirsi nell'oblio, togliersi alle nostre ricerche, e ricomparire: ma non ostante che le nostre sensazioni, le nostre percezioni, ed in una parola i nostri pensieri particolari, cessano, noi sentiamo la continuazione della nostra esistenza; tutte queste affezioni dunque non si riguardano da noi come necessarie alla nostra esistenza, ed il nostro essere non si crede formato dalla riunione di esse, esse nondimeno si percepiscono in noi, e per conseguenza si sentono come modificazioni del nostro essere. Allorchè lo spirito percepisce il suo cambiamento, dee necessariamente percepire in lui qualche cosa costante, e cose che cessano di essere. Questa cosa costante è l'*io*; le cose, che cessano di essere, sono le sue *modificazioni*. In mezzo alla successione delle nostre interne affezioni, la coscienza non ci fa forse parlar così: *quell'io che fui in un modo, oggi sono in un altro*? E questo linguaggio non ci dà forse l'analisi di due percezioni, di quella del *me*, e di quella delle modificazioni del *me*?

Se la coscienza che io ho delle mie modificazioni non fosse unita al sentimento del mio essere, io non saprei certamente riconoscere che ciò che mi è accaduto ieri sia accaduto a me stesso; io non potrei certamente riguardarmi lo stesso essere nell'atto che le mie percezioni, i miei pensieri, le mie interne affezioni cessano di essere.

§. 91. Noi non perceplamo dunque il *me* nella collezione del-

le nostre sensazioni, ed affezioni interne; ma abbiamo un sentimento reale del soggetto in cui le modificazioni hanno esistenza.

Alcuni filosofi pretendono che, sebbene colla coscienza di ciascuna sensazione si assocj la percezione del soggetto, a cui questa sensazione appartiene, cioè del *me*; nondimeno la percezione del *me* non appartiene alla coscienza, ma è suggerita dall'intelletto, il quale non può riguardare una modificazione senza riferirla al soggetto. Ma questa dottrina è falsa: affinché una sensazione sia sentita come una modificazione, bisogna sentirla in un soggetto; ed in conseguenza fa d' uopo sentire il soggetto insieme colla sensazione (1).

Reid pensa, 1. che noi non abbiamo coscienza che della sola sensazione: 2. Che non sentiamo la sensazione come una *modificazione*; e che perciò lo spirito non trova alcuna connessione tra la sensazione ed il *me*: che questa relazione non è mica un dato della coscienza: 3. che vi è in noi una facoltà d'*ispirazione* o di suggerimento, che all' occasione della sensazione ci presenta insieme il *me*, e la relazione della sensazione al *me*. Io non posso ammettere questa opinione. La sensazione è un fatto: se questo fatto non avesse alcuna connes-

(1) *E' certo che noi abbiamo il sentimento del nostro essere, del me insieme con le sue modificazioni, e che è falsa la teoria della scuola Scozzese, la quale pretende che all' occasione di una modificazione l' intelletto per un operazione istintiva la riferisca ad un soggetto, e così indirettamente ne acquisti una cognizione relativa senza però sentirlo. Ma, come avverte l' A. nelle sue nuove Lezioni, acciò » la coscienza somministri colla percezione della sensazione » l' occasione all' intelletto di queste relazioni, è necessario » che la sensazione sia dalla coscienza presentata all' intelletto come una cosa relativa, il che vale quanto dire, come modificazione; ora è impossibile che si offra come tale » senza che sia offerta nel soggetto; ma essere offerta nel » soggetto importa che si offra il soggetto colla modificazione. » Dunque lo spirito ha coscienza del proprio essere quando ha quella delle sue modificazioni, e ciò direttamente. (Vedi Galluppi Lezioni di Logica e Metafisica Lez. LXXXVI.)*

sione col *me*, che riguardasi come il soggetto della sensazione, niente obbligherebbe lo spirito a porre l'*Io* come il soggetto della sensazione. La sensazione si offre dunque alla coscienza colla sua relazione d'inerenza al *me*: ciò vale quanto dire, che la coscienza sente il *me*-sensitivo: ciò vale quanto dire, che noi abbiamo il sentimento del *me*.

Ma se abbiamo attualmente questo sentimento, si domanda: l'abbiamo noi avuto sempre? *Allorchè l'uomo percepisce una prima sensazione percepisce ancora insieme con questa sensazione il me?* Se una prima sensazione non portasse con essa il sentimento del *me*, non si vede come una seconda, una terza, o una quarta potrebbe darcelo, e così non l'avremmo giammai: riflettendo su questo atto, pel quale lo spirito ha la coscienza delle sue sensazioni, si vede che egli le percepisce come sue sensazioni, che queste sensazioni si offrono a lui nella coscienza come una modificazione del *me*. Percepire una sensazione, percepire una modificazione, e sentirsi modificato, è sentirsi, è avere il sentimento del proprio *me*.

Queste ragioni mi sembrano decisive: esse dimostrano che la coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla coscienza del *me*; e che in conseguenza, il sentimento di Degerando, il quale attribuisce alla sola coscienza della sensazione di resistenza l'essere unita colla coscienza del *me*, è falso.

§. 92. Ma sebbene colla prima sensazione, lo spirito abbia il sentimento del *me*, pure fa d'uopo avvertire, che un tal sentimento, ritrovandosi nel principio confuso col sentimento della sensazione, non può nel primo istante esserne distinto. Lo spirito non può separare al primo istante due cose, che egli sente insieme: egli non può dire: *io provo la sensazione dell'odore*. Lo spirito non può incominciare dal giudizio, ed egli comincerebbe dal giudizio, se al primo istante potesse dire: *io provo la sensazione dell'odore; o io sono una cosa che ha la sensazione dell'odore*. Le operazioni del nostro spirito incominciano dalla percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*. Rendiamo più chiara questa importante dottrina.

Allorchè lo spirito guarda semplicemente un oggetto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non ha ancora che una percezione; ma allorchè presta successivamente la sua attenzione a questi diversi elementi, decompone quest'oggetto

dividendolo, per dir così, ne' suoi elementi diversi, cioè in un soggetto e nelle sue diverse modificazioni. Ma lo spirito non decompone che per ricomporre di nuovo; egli dopo di avere osservato separatamente le qualità, le riunisce al loro soggetto, questo atto dello spirito chiamasi *giudizio*; il giudizio dunque suppone un' analisi della percezione complessa. Io posso provare nel tempo stesso molte sensazioni, vedere molti oggetti, udire de' suoni, provare degli odori, gustare dei corpi saporosi, toccare de' corpi caldi ec.; io posso avere coscienza nel tempo stesso di tutte queste modificazioni; in tal caso io ho la percezione del *me*, e di molte sue maniere di essere; questa coscienza non è ancora altra cosa che percezione. Ma se rientrando in me stesso, cercando di far l'analisi di questa percezione interna, io distinguo me stesso dalle mie modificazioni, presto successivamente l'attenzione alle diverse maniere di essere, che sono in me, e dico in me medesimo: *io vedo degli uccelli: io odo il loro canto: io sento de' grati odori: io provo de' sapori piacevoli: io ho la sensazione del calore*: io decompongo il *me* attuale ne' suoi diversi elementi, cioè nel soggetto, e nelle diverse maniere di essere che lo modificano, e lo ricompongo di nuovo, e così formo tanti giudizi di lui. *Io veggio degli uccelli*, questo giudizio riunisce la modificazione, la visione degli uccelli al *me*. Allorchè questa modificazione è percepita col *me* che modifica, io non ho ancora che una percezione; ma quando essa è riguardata come distinta dal *me* e poi riunita a lui dall'atto dello spirito, io allora *giudico*.

Concludiamo, che sin dalla prima sensazione noi abbiamo una percezione del *me*. Ma che in questo primo istante non possiamo formare alcun giudizio sul *me*.

§. 93. Noi abbiamo trattato sotto tutti i punti di veduta una quistione fondamentale nella Psicologia; è utile perciò di passare in rivista le verità che abbiamo stabilito. Noi proviamo diverse sensazioni, ed affezioni: è questo un fatto; queste cose sono in noi, e le percepiamo in noi, è questo un' altro fatto. Voi percepite il sole, e voi sapete che percepite il sole, o per dir meglio, voi avete la percezione della percezione stessa del sole, la quale è in voi. La facoltà di percepire ciò che accade in noi chiamasi *coscienza, sensibilità interna, senso*

intimo. L'esistenza di questa facoltà è dunque un fatto incontrastabile.

Le nostre affezioni interne sono in un flusso continuo; noi cangiamo incessantemente le nostre maniere di essere; la coscienza di questi cambiamenti si risolve in due percezioni interne, nella percezione di una cosa costante, e che dura, e nella percezione di alcune cose, che cessano di essere e si succedono vicendevolmente. La prima è la percezione del *me*; e vi ho mostrato che questa percezione è la coscienza del *me*: la seconda la coscienza delle sue modificazioni, o per dirlo altrimenti, la prima è la coscienza del proprio essere; la seconda la coscienza de' modi di questo essere. È dunque incontrastabile che, nel momento in cui vi parlo, voi avete la percezione del vostro *me*. Ma se l'avete in questo momento, è necessario che l'abbiate avuta sin dal primo istante della vostra vita sensibile, e necessario che questa coscienza abbia accompagnato ciascuna vostra sensazione. Vi ho fatto sentire l'evidenza di una tal verità di fatto, e perciò abbiamo concluso che sin dal primo istante della nostra vita sensibile abbiamo avuto la percezione del *me*; e che questa percezione è in conseguenza primitiva, non secondaria. Ma qui non ci siamo arrestati. Vi ho fatto osservare che la percezione del *me*, la quale accompagna la nostra prima sensazione, è confusa colla percezione della sensazione, non già distinta; che in conseguenza lo spirito incomincia dalla percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*. Io vi prego di rendervi famigliari queste verità, esse sono fondamentali nella Psicologia.



CAPO X.

DELLA SENSIBILITA' ESTERNA.

§. 94. **L**a nostra *vita* sensibile incomincia dunque dalla percezione del *me*, e delle sue sensazioni: ma queste sensazioni ci fanno esse ancora percepire degli oggetti esterni al *me*, *un fuor di me*? Se la percezione del *me* è primitiva, come abbiamo mostrato, la percezione di *un fuor di me* è anche primitiva? Percepriamo noi sin dalla prima nostra sensazione *un fuor di noi*?

Ecco un'altra quistione fondamentale nella Psicologia, e della più alta importanza. La semplice enunciazione di una tal quistione è sufficiente a sorprendervi. Voi vi maraviglierete certamente, che si possa dubitare, che cogli occhi si veggano naturalmente i corpi che mandano la luce; che si possa dubitare se al primo aprir degli occhi si veggano naturalmente le figure de' corpi, e le loro distanze; voi resterete sorpresi che si possa dubitare, se il bambino, essendo sin da primi istanti nelle braccia della madre, e succhiando il latte che lo nutrisce, senta l'esistenza di queste braccia, e della mammella; se senta anche di avere una bocca, una lingua, de' piedi, delle mani, in una parola un corpo.

Ma nella filosofia voi non dovete portare alcun giudizio anticipato; voi dovete esser disposti a dubitare di tutto quello che non siete forzati dallo esame di ammettere o come verità primitiva, o come verità dedotta; con questa disposizione voi dovete rifare la vostra intelligenza, e risalire alle verità primitive. Ora eccovi il fondamento del dubbio che vi ho proposto. Le nostre sensazioni, come vi ho detto, sono modificazioni del *me*, sono i suoi modi di essere: lo spirito percependo dunque queste sensazioni percepisce cose interne al *me*, non *un fuor di me*. Inoltre, queste sensazioni essendo *immanenti*

nel *me*, come possono prendere, percepire ciò ch'è fuor del *me*? Se lo spirito non può sortir da se stesso, come potrà mai sapere ciò che si fa dove egli non è? Queste ragioni tendono a farci credere che lo spirito non può percepir che se stesso e le sue interne modificazioni. Intanto non possiamo dubitare che abbiamo la conoscenza di un *fuor di noi*; che conosciamo dei corpi esterni; ed un corpo che ci appartiene, ed incessantemente ci accompagna. Come avviene tutto ciò? Come l'*Io* conosce un *fuor di se*? Come lo spirito passa da se stesso al di fuori? Ecco un problema che ha fatto impallidire i filosofi.

§. 95. Vi sono su l'oggetto che ci occupa tre opinioni. La prima si è che qualunque nostra sensazione è di sua natura insufficiente a rivelarci una esistenza esterna; e che in conseguenza l'atto che ci rivela questa esistenza è un atto del giudizio. La seconda si è, che tutte le nostre sensazioni, all'infuori di quella della solidità o resistenza, sono insufficienti a rivelarci un *fuor di noi*; e che questa istruzione è riserbata alla sola sensazione di solidità o di resistenza. Secondo questa opinione tutti i sensi, escluso il tatto, non possono farci conoscere il mondo de' corpi; il tatto solo ha questo privilegio esclusivo. La terza opinione si è che ogni sensazione è di sua natura la percezione di una esistenza esterna; coloro nondimeno che sostengono questa ultima opinione differiscono notabilmente circa la natura, e la causa di questa percezione.

La ragione principale della prima opinione si è: affinché una sensazione ci facesse conoscere una esistenza esterna, è necessario che ci facesse conoscere la causa esterna che agisce su i nostri sensi, ed il senso su di cui agisce; così se alla presenza del fuoco io sperimento la sensazione del calore, acciò questa sensazione mi facesse conoscere il fuoco, è necessario che io riguardassi il sentimento, o la sensazione del calore, la quale è certamente in me, come l'effetto dell'azione del fuoco sul mio corpo. Ora il dire: *il calore è un effetto del fuoco, il quale agisce sul mio corpo*, è un pronunciare un giudizio; l'atto dunque che ci rivela l'esistenza degli oggetti esterni, non è mica la semplice sensazione, ma è un giudizio che noi formiamo su la causa di questa sensazione.

Il motivo poi che ci svela questa *causa* si è, che noi sperimentiamo in noi stessi, che queste sensazioni non dipendono dalla nostra volontà; poichè sovente si presentano a noi malgrado noi, come ora, sia che lo voglia, sia che nol voglia, essendo in presenza del fuoco, lo sento del calore, e per questa ragione mi persuado che questa sensazione di calore è prodotta in me da una cosa differente da me. Così lo spirito per mezzo delle sensazioni non percepisce altra cosa che se stesso, ma vedendo che queste sensazioni non dipendono dalla sua volontà, giudica che vi sia al di fuori di lui una causa che le produce.

La ragione principale della seconda opinione si è: gli odori, i suoni, i sapori, sono nostre sensazioni; e perciò modi interni dello spirito; or come ciò che è interno può apparire esterno?

Lo spirito dunque avendo coscienza di queste sensazioni non può percepire altra cosa che se stesso; egli non può percepire *un fuor di se*.

Riguardo alle sensazioni della vista si incontra è vero, maggior difficoltà; ma quando, soggiungono questi filosofi, si esamina la questione diligentemente, si sarà convinto che l'occhio è insufficiente a vedere i corpi che son da esso distanti. Affinche l'occhio vedesse naturalmente la distanza del sole, per cagion di esempio, dalla luna, dalle stelle, ec., sarebbe necessario che egli potesse scorrere tutti i raggi luminosi che partono da questi corpi nello stesso modo che la mano, per misurare un bastone, è necessario che lo percorra tutto intero; l'occhio non può dunque naturalmente vedere la distanza fra di esso, ed il Sole, ed in conseguenza non può vedere il Sole che è ad una gran distanza da lui. Ma vi ha dippiù: non è l'occhio che vede, come dimostreremo, ma lo spirito; or come lo spirito potrebbe uscire da se stesso per trasportarsi nel sole, nella luna, nelle stelle ec.? Concludiamo dunque che gli odori, i suoni, i sapori, i colori sono nostre interne modificazioni, e che l'io percependo queste modificazioni, non può percepire altra cosa che se stesso; e che in conseguenza queste sensazioni sono insufficienti a menarci al di fuori di noi e rivelarci il mondo de' corpi.

Ma ciò che riesce impossibile con queste sensazioni, si es-

gue nondimeno colla sola sensazione di *solidità*, o di resistenza. Se io suppongo che la mano di un uomo sia naturalmente appoggiata su di un corpo, su di un globo, per esempio, quest'uomo proverà una sensazione di *resistenza*: ora il sentire una resistenza si è sentire qualche cosa esterna all'essere che sente; questa sensazione è dunque di sua natura, concludono questi filosofi, la percezione di un oggetto esterno. La sola sensazione di resistenza ha dunque il privilegio esclusivo di rivelarci *un fuor di noi*; essa, secondo l'espressione di Condillac, è il ponte che fa passare lo spirito al di fuori di se stesso.

Alcuni nobili filosofi moderni, i quali sostengono questa seconda opinione esprimono il loro parere così: « I sensi dell'odorato, dell'udito, del gusto, della vista sono semplicemente soggettivi. Il tatto solo è un senso oggettivo ». È utile, che intendiate questo linguaggio; si vuole con esso esprimere, che i primi quattro sensi si limitano a darci il sentimento del soggetto che sente; il tatto solo è quello che, oltre di questo soggetto, ci rivela un oggetto diverso.

§. 96. Eccoci alla terza opinione, che è quella che io adotto, poichè mi sembra incontrastabile. Noi diciamo tutti, *io penso ciò: io sento questa cosa*. Allorchè voi dite: *io penso*, posso tosto domandarvi, *che cosa pensate voi?* Allorchè dite: *io sento*, sono anche nel dritto di domandarvi: *che cosa sentite voi?* Ogni pensiero, ed ogni sensazione si riferisce essenzialmente e di sua natura ad un oggetto quale che siasi. Il dire: *io sento, ma non sento cosa alcuna*, è lo stesso che dire: *io sento e non sento insieme*, è pronunciare un'evidente contraddizione. La sensazione è dunque di sua natura relativa all'oggetto sentito; essa o è sensazione di qualche cosa, o non è sensazione affatto.

Non bisogna confondere il sentimento della sensazione colla sensazione, e coll'oggetto della sensazione. Il sentimento della sensazione è la percezione della sensazione; a questa percezione abbiamo dato il nome di *coscienza* (1). L'oggetto del-

(1) *Antecedentemente l'A. chiamò la coscienza: la facoltà di percepire il me e le sue modificazioni, qui chiama coscienza la percezione del me e delle sue modificazioni. Queste ine-*

la coscienza è la sensazione; ma della sensazione dee esservi un oggetto diverso dalla sensazione medesima, poichè altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto, il che è assolutamente falso. Da questo principio incontrastabile segue che ogni sensazione, in quanto *sensazione*, ha necessariamente un oggetto esterno al principio che sente. Di fatto se ogni sensazione dee necessariamente avere un oggetto; se tutti gli oggetti non possono essere diversi dal *me*, dalle sue modificazioni, e da ciò ch'è esterno al *me*; se l'*io* e le sue sensazioni sono l'oggetto della coscienza, egli non rimane altro oggetto per le sensazioni che un oggetto esterno al *me*. Ogni sensazione dunque in quanto sensazione è la percezione d'una esistenza esterna. Io dico *esterna*, non già *estesa*, perchè non suppongo che ogni sensazione ci faccia conoscere un'essere esteso.

Io domando che si consulti di buona fede la testimonianza della coscienza in ciascuna sensazione. Io provo la sensazione dell'odore di garofano. La coscienza mi fa distinguere l'*odore* come modificazione del *me* e come oggetto del sentimento interno, e qualche cosa *odorifera*, una cosa che mi modifica come oggetto della sensazione che io chiamo *odore*. Consultando la testimonianza della coscienza, io posso esprimere questo fatto così: *io sento il me, che sente qualche cosa*. Così un'esperienza incontrastabile mi obbliga a pronunciare questo fatto primitivo del nostro essere intellettuale: *la sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legata a tutte e due*. Se questo fatto è costante, e se io non posso risalire coll'esperienza al di là di questo fatto, bisogna dunque ammettere questo fatto primitivo ed inspiegabile (1).

sattezze in un punto così delicato amerei fosser tolte; e forse da esse dipende gran parte della difficoltà che s'incontra in questa difficil teoria.

(1) Senza ammettere che la sensazione è qualche cosa differente da una semplice modificazione del *me*, mi sembra che tutto questo ragionamento dell'*A.* non persuada. Infatti quando l'*io* ha la percezione di se e di un suo modo di essere, cioè di una sensazione, come si intende ordinariamente senza altro, perchè la percezione di questo modo di

Adottando il linguaggio, di cui abbian parlato nel §.94. possiamo esprimere la nostra dottrina dicendo: *la sensazione è di sua natura oggettiva*, o pure *l'oggettività è essenziale ad ogni sensazione*. È utile di rendervi famigliare il linguaggio de' dotti.

§. 97. Vi fo osservare che la seconda opinione è in contraddizione co' suoi principj. Ella parte dal principio, che le sensazioni degli odori, de'suoni, de'sapori, de'colori, sono in-

essere dovrà essere quella di un'esistenza esterna? Concedo che meditando sulle nostre sensazioni qualunque sieno si arriva a conoscere un fuor di me; ma se v'è bisogno di una meditazione, come allora ogni sensazione in quanto è sensazione sarà la percezione di un fuor di me? La contraddizione posta in campo io sento e non sento cosa alcuna non mi pare al caso per provare che ogni sensazione è la percezione di un fuor di me. Perchè le proposizioni che qui dovrebbero aver luogo sono io sento una modificazione del me, io non sento un fuori di me, e finchè modificazione del me e fuori di me non saranno la medesima cosa io non scorgerrò mai contraddizione in quelle due ultime proposizioni. L'afflizione è pure una modificazione, uno stato del me, e tutte le sensazioni, almeno ne' primi istanti della vita, sono o piacevoli o dolorose, e la percezione dello stato del me affetto dal piacere o dal dolore sarà poi tale che senza alcun giudizio, senza nissuna meditazione mi faccia percepire un fuor di me? Più, alla prima sensazione senza fare una analisi, a confessione dell'A., non abbiamo idea del me e della modificazione del me; dunque una sola sensazione non basta. Confesso che dipenderà dal mio corto ingegno; ma questa dimostrazione del filosofo Calabrese non l'intendo, e forse dipende da qualche vocabolo non ben determinato, talchè saremo forse d'accordo, se egli dicesse senz'altro, anche in questo luogo come poi dice in altro luogo, che in forza della natura del me ogni sensazione gli fa concepire un di fuori, e ciò è inesPLICabile. Amerei però che il vocabolo modificazioni del me non si facesse sinonimo di sensazione. (Vedi Mammutanti della Rovere del Rinnovamento della Filosofia antica Italiana pag. 266.).

terne modificazioni dello spirito; e che una modificazione interna non può prendere, e percepire nulla di esterno. Ammettendo per vero questo raziocinio, io argomento così contro i difensori di questa opinione. La sensazione di *solidità* è certamente una modificazione interna dello spirito; una modificazione interna, eglino dicono, non può farci accorgere di altro che della sola nostra esistenza; la sensazione di *solidità*, io dunque concludo, ci lascia ancora, come tutte le altre nostre sensazioni, soli e distaccati dall'universo visibile. Io non saprei che cosa potrebbe a ciò replicarsi.

Se poi si fa attenzione alle cause delle nostre sensazioni, nel sistema della filosofia *corpuscolare* adottato da' filosofi, che qui combattiamo, si vedrà che tutte le sensazioni, niuna esclusa, nascono dalla impressione de' corpi su de' nostri sensi; e che la sensazione di *solidità* non possiede mica alcun privilegio esclusivo.

Chiamasi *filosofia corpuscolare* quella che spiega i fenomeni del mondo corporeo, e le sensazioni nello spirito col mezzo dei corpicciuoli inosservabili. Ora, secondo i principj di questa filosofia, il naso non ci reca la sensazione degli odori, se alcuni corpicciuoli, che si distaccano da' corpi odoriferi non vanno a colpirlo; l'orecchio non ci reca le sensazioni de' suoni, se le invisibili particelle dell'aria messe in moto da' corpi sonori non vanno a colpirlo; la lingua non ci reca le sensazioni del gusto, se le particelle invisibili de' corpi saporosi non fanno impressione su di essa; l'occhio non ci reca le sensazioni de' colori, se le sottilissime particelle della luce lanciate da' corpi visibili non urtano la retina di quest'organo ammirabile.

Da ciò potete comprendere che tutti i sensi si possono ridurre al tatto: questo tatto si esercita o di una maniera immediata, come nel gusto, ed il tatto propriamente detto, o d'una maniera mediata, come nella vista, nell'udito, e nell'odorato, per lo mezzo di qualche materia invisibile che il corpo luminoso, sonoro, o odorifero invia, o fa agire su de' nostri sensi.

Ma il moto necessario per le sensazioni non si fa solamente nell'organo esposto all'azione degli oggetti esterni; si porta ancora sino al cervello, e la comunicazione fra gli organi ed

Il cervello è necessaria per le sensazioni. Questa dottrina è dimostrata dalle osservazioni; per tal ragione un uomo che ha del dolore nella testa, gli dispiace che gli si parli alquanto forte, ed ama di stare cogli occhi chiusi; poichè le impressioni fatte nelle orecchie, e negli occhi, comunicandosi al cervello, aumentano il dolore. Ma notate che non è il cervello quella cosa che sente nell' uomo, ma, come dimostreremo a suo luogo, un principio spirituale (1).

§. 98. Abbiamo detto che la sensazione è di sua natura la percezione di un oggetto esterno al principio che sente; ma

(1) *L'esperienza mostra anche che intercettandosi la comunicazione del nervi col cervello, non si sente più nulla nella parte che resta al di sotto dell'allacciatura fatta a un braccio, o ad una gamba. Il modo poi con cui le impressioni fatte sugli organi sensorj del tatto, della vista, del gusto, dell'udito e dell'odorato passino istantaneamente al cervello è ancora ignoto, e forse lo sarà sempre. Varie supposizioni sono state fatte, ma nessuna regge ad una rigorosa critica. Le più adottate sono quelle del fluido nerveo o spiriti animali, che fu introdotta dal Cartesio: quella della oscillazione de' nervi analoga all'oscillazione di una corda tesa di uno stromento quando è vibrata; quella del fluido elettrico o magnetico. La prima è contraddetta dalla costruzione de' nervi, i quali non presentano i canali per dove dovrebbe scorrere questo ipotetico fluido nerveo, e di più la gran rapidità della sensazione non si accorda molto con un movimento di tal fluido. La seconda non si può conciliare colla struttura de' nervi, i quali non sono elastici nè tesi, e di più continuamente sono come interrotti, formando nodi o gruppi detti ganglii, plessi ed anastomosi. Prima di ammetter la terza, converrebbe dileguare i seguenti dubbi. 1. Il fluido elettrico e magnetico è soggetto a molti cambiamenti, e intanto come resta in noi costante la maniera di sentire? 2. Il medesimo fluido come potrà dar luogo a sì varie sensazioni? Comunque stasi, converrà per adesso riporre anche questo problema tra gl'infiniti i quali ancora non si sono potuti sciogliere, o che si sono sciolti in un modo assai dubbioso e soggetto a controversia.*

questa dottrina è soggetta a molte e gravi obbiezioni. In primo luogo allorchè si cerca l'oggetto corrispondente a ciascuna sensazione non si trova affatto, e facendo l'analisi de' corpi sensibili, si vede che questi non sono che un complesso di nostre interne sensazioni che noi rapportiamo, senza sapere il come, al di fuori di noi. È necessario che intendiate bene questa obbiezione. Allorchè dite che un corpo è caldo, voi attribuite al corpo il calore; intanto il calore è una maniera di essere del vostro spirito, e non ha realtà al di fuori dello spirito; voi dunque attribuite al corpo una vostra sensazione. Per persuadervene osservate che un calore intenso non è altra cosa, se non che una specie particolare di dolore, e che il dolore non può avere esistenza che in un essere capace di sentire, cioè nello spirito. Il calore intenso dunque che voi attribuite ad alcuni corpi, come ad un ferro rovente, ad una fornace di fuoco, ec., non ha alcuna realtà al di fuori del vostro spirito. Lo stesso dee dirsi di un calore moderato, il quale essendo certamente un piacere non può avere esistenza fuori dello spirito, o di un essere capace di sensazioni. Ma se non si può attribuire a' corpi nè il calore intenso, nè il calore moderato, segue, che non può attribuirsi alcun grado di calore qualunque siasi; poichè un corpo che ad uno sembra mediocrementemente caldo, ad un altro sembra freddo; ed il caldo, ed il freddo sono relativi allo stato del nostro corpo.

Di fatto supponghiamo che abbiate una mano calda, ed un'altra fredda, e che immergiate nello stesso tempo l'una, e l'altra in uno stesso vaso pieno di acqua, la stessa acqua sembrerà fredda o meno calda ad una mano, e calda o meno fredda all'altra; ond'è evidente che questi diversi gradi di calore non sono che differenti nostre sensazioni che rapportiamo a' corpi, e che la filosofia dee asserire, *che non vi è nel fuoco alcun calore*. Lo stesso dee dirsi de' sapori: essi non sono che nostre maniere di essere che riferiamo al di fuori di noi. La dolcezza è certamente una specie particolare di piacere, come l'amarrezza è una specie particolare di dolore; esse non sono dunque che nostre sensazioni ed allorchè diciamo: *lo zucchero è dolce, l'assenzio è amaro*, noi riferiamo a questi corpi le nostre maniere di essere. Ciò che sembra dolce ad un uomo sano gli sembra amaro allorchè è ammalato,

e differenti persone trovano differenti sapori in uno stesso cibo; poichè ciò che piace all' uno dispiace all' altro. I sapori non sono dunque nulla di reale al di fuori di noi. Gli odori sono ancora d'annoverarsi fra le specie de' piaceri, e de' dolori, e perciò non possono avere esistenza che nel nostro spirito.

§. 99. Riguardo al suono, le osservazioni fisiche c' insegnano che esso non è altra cosa nel corpo sonoro, che un moto tremulo delle parti insensibili di questo corpo; che questo moto comunicandosi all' aria circostante, e dall'aria all'organo dell'orecchio, si produce nello spirito la sensazione del suono. Per cagion di esempio, la campana, che è un corpo elastico, percossa dal suo martello, riceve nelle sue parti un certo fremito, o vogliam dire, un certo moto di vibrazione insensibile, mercè di cui vengono queste parti in certo modo ad urtarsi le une colle altre. Un tal moto può ravvisarlo ognuno da se coll'applicare una mano ad una campana nell'atto che suona. Sentirà, ciò facendo, un certo fremito, o leggerissimo tremore, da cui sono agitate tutte le parti della campana. Lo stesso si ravviserà parimenti coll'applicar la mano a qualunque altro corpo sonoro di una notabil grandezza. Questo moto di vibrazione delle parti del corpo sonoro è la cagione della sensazione del suono. Tutto ciò che è capace di distruggere questo moto, distruggerà conseguentemente il suono. Di qui è che l'applicazione della mano, di un panno di lana, o di altra cosa simile, sopra di una campana, o su di altro strumento di tal natura, o ne diminuisce il suono, o lo fa cessar di suonare.

Essendo l'aria dotata di forza elastica, ne dee necessariamente seguire che il moto di vibrazione riferito dianzi comunicar si dee all'aria che circonda immediatamente il corpo sonoro, e da questa allo strato d'aria a se vicino; e così di mano in mano. Per la qual cosa il corpo sonoro dovrà riguardarsi come situato nel centro di una gran massa di aria di figura sferica, le cui particelle sono perpetuamente agitate da un fremito del tutto analogo a quello che si eccita in esso, durante il tempo, che esso suona. Ecco la ragione, onde accade che il suono si diffonde intorno intorno; e che in qualunque situazione un uomo si trovi rispettivamente al corpo sonoro, purchè nondimeno sia egli entro la sfera di attività di questo

corpo, cioè ad una giusta distanza, non manca giammai di sentirlo.

I suoni nello spirito sono sensazioni; al di fuori dello spirito sono moti: nel §. 56. della logica abbiamo provato che una sensazione è un modo di essere che non può convenire al corpo; essa è in conseguenza essenzialmente differente dal moto; i suoni dunque che ci sembrano di essere nel corpo sonoro, e che noi non riguardiamo come moti, ma come cose diverse dal moto, non sono realmente in esso; ma sono nostre sensazioni che noi ad esso riferiamo.

Qual cosa ci sembra più chiara dell' esistenza de' colori ne' corpi? e pure le più incontrastabili osservazioni ci convincono che i colori non hanno esistenza fuori del nostro spirito. Lo stesso oggetto ci sembra di diverso colore nelle diverse distanze, e secondo la varia luce da cui è illuminato. Gli oggetti guardati co' microscopj ci presentano colori diversi da quelli che ci presentano ad occhio nudo: guardati cogli occhiali verdi ci sembrano tinti di verde: allora che si ha l'itterizia gli oggetti sembrano gialli.

È un fatto che i corpi sono a noi invisibili senza la luce. Ma non basta la sola luce, acciò i corpi si vedano; è necessario che il corpo possa per mezzo della luce agire su i nostri occhi. Se si porrà in linea retta fra l'occhio ed il corpo un altro corpo, che impedisca il passaggio della luce, il primo corpo non sarà da noi visibile. Ora se il corpo, per esser visibile, è necessario che agisca su i nostri occhi per mezzo della luce; in qual maniera agirà esso, se non che facendo rimbalzare verso l'occhio alcuni dati raggi luminosi? I raggi luminosi dunque riflettuti dal corpo luminoso urteranno i nostri organi, e produrranno in conseguenza una impressione, cioè un moto nel cervello. Ne' corpi visibili perciò non vi ha altra cosa che una disposizione a riflettere verso l'occhio certi dati raggi della luce; ed i raggi della luce non hanno altra cosa che un certo moto, con cui agiscono su i nostri occhi, e per mezzo de' nostri occhi sul cervello.

Ora i diversi colori sono diversi modi di visione, ed i modi di visione sono sensazioni, e modi di essere essenzialmente differenti dal moto. I colori dunque che ci appariscono ne'

corpi, e che riguardiamo come cose diverse dal moto, non sono che nostre sensazioni, le quali noi riferiamo a' corpi.

§. 400. Alcuni filosofi distinguono le qualità de' corpi in tre specie. In primo luogo la grandezza, la figura, il numero, la situazione, ed il moto, o il riposo delle loro parti solide. Queste qualità, eglino dicono, sono ne' corpi sia che noi le percepiamo, sia che non le percepiamo. Queste qualità si chiamano qualità *originali* o *primitive*. In secondo luogo vi ha in ciascun corpo la potenza di agire di una maniera particolare su qualcheduno de' nostri sensi per mezzo delle sue prime qualità impercettibili, e perciò di produrre in noi le differenti sensazioni de' colori, de' suoni, degli odori, de' sapori, del calore ec. Si chiaman queste comunemente le *qualità sensibili*, o le *qualità seconde immediate*, cioè che si percepiscono immediatamente. Si può osservare in terzo luogo in ciascun corpo la potenza di produrre, in virtù della costituzione particolare delle sue prime qualità, tali cambiamenti nella grossezza, nella figura, nella contestura, e nel moto di un altro corpo, ch'esso agisca di una maniera su i nostri sensi diversa da quella con cui agiva prima. Così il sole ha la potenza di rendere bianca la cera; ed il fuoco quella di rendere il piombo fluido. Si chiamano queste ultime qualità, qualità *seconde mediate*, cioè che si percepiscono mediatamente. Supposta questa distinzione se si domanda che cosa vi ha di reale nel fuoco, allorché si dice che è caldo, si risponde che vi ha una certa grandezza, figura, e moto nelle sue impercettibili parti, per mezzo di che produce un certo urto nel nostro corpo che è seguito dalla sensazione del calore; ma si vede che questa sensazione non ha nulla di simile con le qualità del fuoco; di fatto qual similitudine può concepirsi fra il moto, ed una sensazione? Un fiore cresce nel mio giardino, ne esalano alcune parti sottili, le quali vengono a colpire i nervi del mio naso, ed io provo la sensazione che chiamo *odore*, ma questa sensazione a chi appartiene? Senza dubbio al mio spirito, al *me*. L'urto di alcuni corpi non ha nulla che rassomigli alla sensazione di odore, In una corda di violino io produco alcune vibrazioni; queste comunicano un moto all'aria, onde essa colpisce il mio orecchio, ed io provo la sensazione del suono; ma qual cosa mai il moto della corda •

dell'aria può aver di comune colla sensazione che io provo? Lo stesso dirò del frutto che mangio; i moti delle sue parti contro i nervi della mia bocca (1) non hanno assolutamente alcuna analogia colla sensazione del *gusto*. Così, secondo questi filosofi, le nostre sensazioni suppongono ne' corpi le *qualità prime* solamente.

§. 101. Ma questa dottrina, che riguarda come reali ne' corpi le sole qualità *prime*, è stata combattuta da molti altri filosofi: ecco le loro ragioni: se gli oggetti de' sensi ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ancorchè non lo sieno, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi, e figurati, in riposo, ed in moto, sebbene non avessero nulla di tale? Esaminiamo particolarmente queste qualità prime: l'estensione visibile degli oggetti varia secondochè ci allontaniamo da essi o ci avviciniamo ad essi. Inoltre che cosa è mai l'estensione *visibile*, se non un ammasso di colori? Ora i colori non hanno realtà al di fuori del *me*; l'estensione visibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi; essa non è che un complesso di sensazioni che noi riferiamo al di fuori.

La figura varia ancora secondo la distanza: una torre quadrata in una distanza notabile comparisce rotonda; il remo apparisce spezzato nell'acqua.

Essendo in una barca che si muove con molta velocità vicino il lido, questo sembra muoversi in direzione contraria. L'estensione, la figura, il moto, concludono questi filosofi, son dunque apparenti ne' corpi.

Nè si dica che il tatto sia più credibile, o per parlare col linguaggio filosofico, più *oggettivo* della vista, e degli altri sensi. È evidente che la durezza, e la resistenza sono interamente relative a nostri sensi; poichè ciò che sembra duro

(1) *La lingua è l'organo essenziale del gusto; le labbra, il palato, la pelle interna delle guance, le gengive non ne hanno parte. Anzi della lingua stessa gli orli, o contorni laterali, e porzione della base sono le parti speciali destinate al gusto: nella volta palatina evvi pure una parte piccola senza confini segnati, che è molto sensibile, e prolunga la sensazione nell'atto d'inghiottire il cibo (Bib. univers., Ott. 1830).*

ad un animale, può sembrar molle ad un altro, le cui membra avranno maggior forza, e fermezza di quelle del primo. Il cavallo mastica con facilità il fieno, e l'orzo. Lo stesso dee dirsi della resistenza: noi portiamo una mosca addosso senz' accorgercene; ed una balena sommerge col dorso una barca forse senza sentirla. La solidità dunque che, per mezzo del tatto riferiamo a' corpi, è una nostra sensazione. Ora l'estensione *tangibile* non è altra cosa che un ammasso di resistenze; l'estensione tangibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi. Riguardo alla figura si cade in errore, allorchè si pretende che il tatto ci faccia conoscere la vera figura de' corpi. I microscopj non ci mostrano forse la nostra pelle a guisa di squamme di pesce? I fenomeni della traspirazione, e del sudore non vanno forse d'accordo colle osservazioni microscopiche?

Da questi fatti si conclude, 1. Che la distinzione fra le qualità prime, e le qualità seconde de' corpi è arbitraria e falsa. 2. Che il senso del tatto è *soggettivo* come tutti gli altri sensi. 3. Che in conseguenza tutte le qualità che noi crediamo percepire ne' corpi non sono altra cosa che nostre sensazioni le quali riferiamo al di fuori. Noi dunque, si conclude contro di me, non percepiamo che noi stessi, e voi v'ingannate asserendo che ogni sensazione è la percezione di un' esistenza esterna.

§. 402. Iovi presento un'osservazione, e son sùcuro che conoscerete la falsità dell'obbiezione che vi ho rapportato. Egli è certo che il linguaggio fa l'analisi del pensiero, e che sviluppando il senso dei vocaboli si vengono chiaramente a conoscere le diverse operazioni del pensiero delle quali i vocaboli sono i segni. Or io domando, qual differenza vi ha egli mai fra i termini *concreti*, ed i termini *astratti*: fra *bianco*, per' cagion d' esempio, e *bianchezza*? Il primo, mi si dirà, denota il soggetto modificato in un certo modo, il secondo significa la qualità come separata dal soggetto. Or non è egli vero che il secondo vocabolo esprime l'oggetto di un'azione dello spirito che separa la qualità dal soggetto, e che il primo esprime l'oggetto immediato della sensazione? Io vi ho dimostrato che la percezione delle mie modificazioni è inseparabile dalla percezione del *me*. Ragionando in un modo simile su le sensazioni, io ritrovo, che essendo ogni sen-

sazione la percezione di una esistenza esterna, essa è la percezione di un essere, di un soggetto, non mica di una qualità, come pretendono gli avversarj. Noi non percepiamo la *bianchezza*, ma *il bianco*, e la percezione del bianco è la percezione di un soggetto, che non saprei determinare in se stesso, ma che è reale in se stesso, ed a me apparisce bianco, o è bianco per me. Similmente noi non percepiamo l'*odore*, ma l'*odorifero*, e questa percezione ha per oggetto un soggetto esterno. Tutte le nostre sensazioni convengono in ciò, che tutte sono le percezioni di un soggetto esterno; son differenti, poichè sono i modi diversi di percepir questo soggetto; questi modi diversi di percepirlo costituiscono per noi le diverse qualità degli oggetti esterni, le quali sono perciò i diversi rapporti di questi oggetti con noi. Così la sensazione di *odore* è la percezione di un soggetto esterno, il quale ha un rapporto con me, cioè mi modifica in questo modo, che è la sensazione dell'odore.

Non si parla con esattezza, allorchè si dice, *il corpo è esteso, impenetrabile ec.* si dee dire: *il corpo è l'estensione impenetrabile*, e con ciò si dee intendere: il corpo è un'ammasso di esseri, di soggetti ec. I nostri sensi non arrivano sino a questi primi soggetti, essi non possono isolarli, vederli distintamente l'uno dall'altro, da questa impotenza nascono le diverse apparenze, che ci presenta l'estensione; ma di ciò in altro luogo.

I filosofi che negano l'*oggettività* di qualunque sensazione, e coloro che la concedono alla sola sensazione di solidità, sono obbligati di spiegare, come avviene che le sensazioni visuali, quelle dell'odorato ec. divengano ancora oggettive. Eglino ricorrono per la spiegazione di un tal fatto alla forza dell'abitudine. Esporremo a suo luogo questa opinione e la esamineremo diligentemente.

CAPO XI.

DELLA FACOLTA' DI ANALISI.

§. 403. **L**a nostra Intelligenza incomincia dalle sensazioni; ora percependo una sensazione si percepisce insieme con essa il *me* ; più, ciascuna sensazione ci rivela un soggetto esterno. Sin dalla prima sensazione dunque⁽¹⁾ lo spirito percepisce il *me* colle sue modificazioni, ed *un fuor di me*, cioè un soggetto esterno colle sue modificazioni, le quali sono i rapporti del *fuor di me* col *me*. Ecco il primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee principiare la filosofia dello spirito; questo fatto è la percezione del *me* , il quale percepisce *un fuor di me*.

Ma qui bisogna arrestarsi per risolvere una quistione. Abbiamo detto che avendo una sensazione lo spirito la percepisce, o in altri termini, ne ha coscienza. Or si domanda, lo spirito ha egli coscienza di tutte le sensazioni, di tutti i sentimenti, di tutte

(1) *Alla prima sensazione, secondo l'Autore, abbiamo la percezione del me confusa colla percezione della sensazione. Se dunque la percezione della sensazione è confusa con quella del me, a questa prima sensazione, che ancora non percepiamo distinta, come potremo acquistar l'idea del fuori di me? Mi pare che almeno due sensazioni ci vogliano per acquistar la cognizione distinta del me, che troviamo sempre identico, e quella della sensazione, che è variabile. Percepita però la sensazione, non in confuso, ma distinta dal me, allora avrò anche la percezione del fuor di me, come prova l'A. in seguito. Oso pertanto dire che mi sarebbe sembrato più rigoroso esprimersi così: sin dalla prima sensazione, conosciuta come tale, lo spirito, ec.; ma ciò farebbe contro la teoria di sopra, cioè che ogni sensazione è sempre la percezione di un fuori di me.*

le maniere di essere che accadono in lui? La scuola di Leibnitz ammette delle percezioni, di cui non si ha coscienza: alcuni filosofi adottano questa opinione, ma molti altri, co' quali io son d'accordo, non ammettono alcuna percezione di cui non si abbia coscienza. Io vi presento in sostegno di quest'ultima opinione una ragione semplice e decisiva. Non si può percepire alcun oggetto come *un fuor di me* senza percepire il *me*, poichè la percezione di *un di fuori* è essenzialmente la percezione di più oggetti; se non vi sono due oggetti, non vi è *un di fuori*. Se la percezione di un *fuor di me* non è possibile senza quella del *me*, segue che non possono esservi nello spirito delle percezioni senza esser sentite.

§. 404. Per provare l'esistenza delle percezioni, di cui non abbiamo coscienza, Leibnizio ragiona così. Quando io ascolto il rumore del mare, debbo percepire il rumore di ciascuna onda; poichè se non avessi la percezione di questi piccoli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione chiara, di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura che si confonde colla totale, e di cui non ne ho affatto la coscienza. Se il rumore di un' onda si facesse sentir solo, la percezione non ne sarebbe più confusa con alcuna altra, essa sarebbe chiara, ed io ne avrei la coscienza. Ma il rumore di questa onda è esso stesso composto di quello che fa ciascuna particella di acqua: il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione composta da molte altre percezioni delle quali io non ho coscienza. La percezione totale che risulta dalla confusione di molte altre, Leibnizio la chiama *confusa*. Una percezione può dunque, secondo lui, esser chiara e confusa nello stesso tempo: essa è chiara per la coscienza che io ne ho; è confusa, perchè non distinguonsi le percezioni particolari di cui essa è il risultamento. Ella diviene distinta a misura che vi si distingue un più gran numero di percezioni particolari. La percezione di un arbore, per esempio, è distinta, perchè io vi distinguo un tronco, de' rami, delle foglie ec. Ma qualunque decomposizione che noi facciamo delle nostre percezioni non giungeremo mai alle percezioni semplici, le quali avessero per oggetto i primi elementi de' corpi. La sensazione di un colore, per esempio, non può rappresentare l'oggetto colorato, se

non perchè è composta di percezioni oscure, le quali rappresentano i moti, e le figure, che sono le cause fisiche di questo colore. Queste ultime percezioni non possono rappresentare questi moti, e queste figure, se non perchè esse risultano ancora da percezioni oscure, le quali rappresentano le determinazioni che sono il principio delle percezioni de' moti e delle figure di cui parliamo. Quando tutte le percezioni son oscure, non vi è alcuna percezione di cui l'anima ha coscienza. Tale è appunto lo stato dell'anima nostra, secondo il filosofo citato, in un profondo sonno.

Voi vedete che, secondo la dottrina esposta, non vi sono per noi percezioni, di cui abbiamo coscienza, che sieno semplici.

La mentovata dottrina mi sembra falsa. Supponiamo che il nostro spirito, in forza della sua limitazione originaria, o per l'unione del corpo, non possa percepire isolatamente gli elementi semplici de' corpi, e che egli non possa giungere se non che ad alcuni aggregati; in tal caso il menomo aggregato capace di esser percepito sarà un *menomo sensibile*; e la sua percezione, non risultando da un numero di percezioni, sarà una percezione semplice. Per ragionar su l'esempio recato del rumore del mare, è falso che io, per percepire questo rumore, debba percepire il rumore delle più piccole particelle del mare agitato. Se vi sono particelle di acqua di una grandezza tale, che non possono produrre in noi alcuna percezione, queste particelle non saranno dallo spirito percepite, impedendolo la limitazione dello spirito stesso, e la percezione della più piccola particella in moto capace di esser percepita sarà una percezione semplice.

È ugualmente di niun valore l'argomento di Baumestiero, a favore delle percezioni di cui non si ha coscienza. Situatevi, egli dice nel mezzo di cento oratori posti ad uguali intervalli nella periferia di un cerchio, e che arringhino con voce alta bensì, ma uguale; voi percepirete cento voci, poichè non vi ha alcuna ragione, per cui ne percepiate una piuttosto che un'altra; e ciò non ostante nulla intenderete, cioè non potrete distinguere il parlare di Sempronio da quello di Tizio. Questo argomento mi sembra contenere una contraddizione. Dire che io percepisco cento voci, si è dire, che per-

cepisco una somma di voci; intanto si afferma, che nulla *fratendo*. Se Tizio pronunzia *pane*, e Sempronio *acqua*, debbo percepire insieme il suono *pane*, ed il suono *acqua*. Ora si conviene che non percepisco il suono *pane*, nè il suono *acqua*; non posso dunque percepire la somma, o l'unione di questi due suoni. Che cosa dunque io provo? Una sensazione semplice, la quale non è nè il suono *pane*, nè il suono *acqua*, nè la somma dell'uno e dell'altro. La sensazione più forte fa cessare la sensazione più debole, come il sorgere del Sole su l'orizzonte ci toglie la veduta delle stelle. In conseguenza di un tal principio si dee concludere che la sensazione del suono del centesimo oratore non ha affatto esistenza insieme con quella delle 99 voci; ma che l'impressione fisica della centesima voce concorre colle altre a produrre la modificazione semplice ch'è la sensazione di quel dato rumore (4).

È certo che bisogna negli oggetti delle nostre sensazioni ammettere il *minimo sensibile*, cioè l'oggetto il più piccolo, che sia capace di essere sentito. Quando un oggetto è di una tal piccolezza, che si toglie alla nostra vista, esso è *invisibile*. L'oggetto il più piccolo che sia capace di esser veduto è il *minimo visibile*; e generalmente l'oggetto il più piccolo capace di esser sentito è il *minimo sensibile*. L'essenza del minimo visibile consiste nell'impossibilità di immaginare una estensione minore di quella del minimo visibile, e nell'impossibilità di vederla.

§. 405. La coscienza, e la sensibilità esterna ci danno dunque tutti gli oggetti de' nostri pensieri; ora tosto che questi oggetti sono presentati allo spirito, egli altro non può fare che o dividerli nelle loro parti, o formare da queste parti gli

(4) Questa confutazione del Baumeister non mi persuade affatto, perchè cessando le 99 voci, intenderei benissimo ciò che dice il centesimo oratore. Dunque la sua voce non è un minimo sensibile. Non potrebbe piuttosto dirsi che l'organo dell'udito non potendo distintamente trasmettere allo spirito cento scosse contemporanee differenti, vi trasmette una modificazione che non corrisponde a nessuna in particolare, e dà luogo a quella sensazione chiamata rumore, frastuono?

stessi, o nuovi oggetti; sembra perciò che il sistema delle facoltà dello spirito sia molto semplice, e facile a ravvisarsi. *La coscienza, e la sensibilità esterna* (quale da oggi innanzi chiameremo semplicemente *sensibilità*) danno allo spirito gli oggetti immediati delle sue conoscenze; da questo istante cominciano le operazioni dello spirito su questi materiali, egli non può fare altro che dividerli nelle loro parti, ed indi riunendo queste parti, ricomporre di nuovo gli oggetti che avea decomposto, o pure comporre cogli elementi, che gli ha dato l'analisi, alcuni oggetti di sua creazione. *La coscienza e la sensibilità, la facoltà di analisi e la facoltà di sintesi*, cioè la facoltà di decomporre e quella di comporre, sembra dunque che sole debbano formare il sistema intero delle facoltà dello spirito. Ma un' altra facoltà ci è necessaria per renderci presenti gli oggetti, che hanno cessato di agire su di noi; senza di questa facoltà ciascuna epoca della nostra vita sarebbe per noi il primo istante della nostra vita intellettuale, ed il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe avere esistenza. L' Autore della natura ci ha fornito della facoltà di percepire gli oggetti, che avendo fatto un' impressione su di noi, non operano nel momento della percezione. A questa facoltà si è dato il nome d' *immaginazione*. (1)

La coscienza, la sensibilità, l' immaginazione son dunque le facoltà che presentano allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri; la facoltà d' analisi, (che in appresso chiameremo semplicemente *analisi*) e la facoltà di sintesi (che in appresso chiameremo semplicemente *sintesi*) sono le facoltà con cui lo spirito opera su gli oggetti de' nostri pensieri. Ma queste operazioni dello spirito su gli oggetti de' suoi pensieri han bisogno di un principio che le diriga, altrimenti si farebbero a caso. Questo principio è appunto la *volontà*, la cui influenza su l' analisi e su la sintesi è attestata dall' esperienza. La volontà è mossa dall' *appetito*; e così tutte le facoltà elementari dello spirito si riducono a sette, *la sensibilità, la coscienza,*

(1) Dugald Stewart ama chiamarla concezione; ma potrebbe questo vocabolo usarsi per denotare la riproduzione delle percezioni sensibili interne, come de' nostri giudizi, de' nostri razionii, de' nostri desiderii, de' nostri voleri, ec.

l'immaginazione, l'analisi, la sintesi, l'appetito, la volontà. Giovanetti, il sistema delle facoltà dello spirito che vi ho presentato è tanto chiaro che è da maravigliarsi che gl'ideologi non l'abbiano veduto tutto intero. Facendovelo conoscere distintamente, voi resterete convinti della sua esattezza. Intanto stimo di rendervelo sensibile con un paragone. Il sistema delle nostre conoscenze si rassomiglia ad un edificio: lo spirito ne è l'architetto: per formare un edificio sono necessarij i materiali, la calce, la pietra, le legna ec.; i materiali debbono esser dati all'architetto, egli non può crearli, ma dee trovarli nella natura. Lo spirito per conoscere, e pensare ha bisogno degli oggetti: questi debbono essergli dati, egli non può crearli, poichè il pensiero non può avere esistenza senza l'oggetto; la coscienza, la sensibilità, l'immaginazione gli danno gli oggetti del pensare: la prima gli dà il *me*, e le sue modificazioni: la seconda gli oggetti esterni al *me*, ed i rapporti di questi oggetti col *me*: la terza gli oggetti assenti, ma che sono stati presenti altra volta. I materiali de' quali ha bisogno l'architetto sono confusi nella natura; egli ha dunque bisogno de' lavoratori per dividerli; così vi sono de' lavoratori incaricati a dividere il legname necessario per la costruzione dell'edificio, la pietra per formare la calce, l'arena, le pietre che debbono esser collegate, l'acqua ec., ma dopo di ciò ha bisogno de' lavoratori per riunire i diversi materiali; così vi sono necessarij de' lavoratori per riunire la calce coll'arena, e coll'acqua; de' lavoratori per collegare insieme le pietre per mezzo della calce mescolata coll'arena, e coll'acqua. Similmente lo spirito ha bisogno dell'analisi, e della sintesi per lavorare su gli oggetti delle sue conoscenze. La sensibilità, la coscienza, l'immaginazione gli presentano una moltitudine di oggetti insieme; è necessario che egli li riguardi partitamente, che gli decomponga; senza di ciò non potrebbe avere esistenza la sua conoscenza. Ma dopo di aver decomposto, dee ricomporre, altrimenti non percepirà giammai l'oggetto intero, ed il sistema delle sue conoscenze non sarà costruito. L'analisi decompone, la sintesi ricompone; ma i lavoratori dell'architetto han bisogno di esser diretti nelle loro operazioni; altrimenti l'edificio non andrebbe innanzi, o sarebbe costruito con irregolarità; l'architetto che

presiede al lavoro fa conoscere ai lavoratori la sua volontà; e questa volontà dirige le operazioni. Le operazioni dell'analisi, e della sintesi han bisogno di esser dirette; la volontà le dirige. La volontà dell'architetto è mossa dal desiderio di procurarsi dell'argento, o per dir meglio dal desiderio di soddisfare i suoi bisogni. Similmente la volontà che dirige le operazioni dell'analisi, e della sintesi è mossa dal desiderio (1). Così la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione presentano in confuso allo spirito g'li oggetti delle sue operazioni, l'analisi li divide, la sintesi li unisce con ordine; la volontà mossa dall'appetito dirige le operazioni dell'analisi, e della sintesi, e così si forma il sistema delle nostre conoscenze.

§. 106. Ma che cosa son esse mai queste diverse facoltà dello spirito, delle quali parliamo? Le diverse facoltà, che concepiamo nel nostro spirito, non sono certamente tanti agenti diversi, esse non sono, che lo spirito stesso, considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che avvengono in lui. È un fatto, che accadono nel nostro spirito alcune modificazioni; vi sono dunque degli effetti in esso, poichè un effetto è una cosa che comincia ad aver esistenza. Queste modificazioni dunque debbono avere una causa, e questa causa dee essere o una cosa diversa dallo spirito, o lo stesso spirito. Nel primo caso la modificazione dello spirito chiamasi *passione*, nel secondo *azione*. La passione è perciò una modificazione di un soggetto, prodotta in esso da un agente esterno; e l'*azione* è una modificazione prodotta in un soggetto dal soggetto stesso. Ma un agente esterno non può produrre in un soggetto una data modificazione se questo soggetto non è suscettibile di averla. Un colpo di pietra su di un vaso di cristallo rompe questo vaso; sul braccio di un uomo produce un dolore: questo colpo non può produrre dolore nel vaso, di cui parliamo, perchè il vaso non è suscettibile di sensazioni. In un sordo le impressioni dell'aria prodotte dal corpo sonoro non producono le sensazioni del suono, come le producono in un uomo, che ha le orecchie sane; perchè il

(1) Vorrei che invece di desiderio si dicesse sempre appetito, per evitare la questione se vi sieno desiderj dipendenti dalla volontà, o no.

primo non è suscettibile di suoni, il secondo lo è. Vi dee in conseguenza esser qualche cosa in un soggetto che lo renda suscettibile di ricevere da un agente esterno alcune date modificazioni. Questa cosa non è diversa dalla stessa natura, o essenza del soggetto; a questa essenza del soggetto, considerata come suscettibile di ricevere una determinata specie di modificazioni, si dà il nome di *potenza passiva*, o di *facoltà passiva*; e voi vedete, che questa potenza passiva non è, che il soggetto stesso considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni che accadono in esso. L'azione suppone nel soggetto qualche cosa che la produce; e questa cosa non è ancora diversa dal soggetto stesso. All'essenza del soggetto, o sia al soggetto considerato come principio efficiente di una determinata specie di modificazioni, si dà il nome di *potenza attiva*, o di *facoltà attiva*.

Quindi è chiaro, che per *facoltà* in generale dello spirito s' intende quella capacità o di essere in un certo modo modificato da un agente esterno, o di modificare se stesso in un certo modo. La prima è la *facoltà passiva*, la seconda la *facoltà attiva*. Il complesso delle passioni, e delle facoltà corrispondenti costituisce lo *stato passivo* dello spirito; il complesso poi delle azioni e delle facoltà corrispondenti costituisce lo *stato attivo* dello spirito stesso. Così lo spirito è passivo nelle sensazioni, poichè queste sono modificazioni prodotte in esso dall'azione degli oggetti esterni; è attivo nei suoi voleri, poichè i voleri sono modificazioni che egli produce in se stesso. Similmente lo spirito è attivo nell'analisi, e nella sintesi, come sarà più ampiamente spiegato in appresso (1).

§. 407. Dopo di aver esaminato la coscienza, e la sensibilità, dovremmo esaminare l'*immaginazione*; ma supponendo

(1) Di qui nacque forse la comune e popolar divisione delle facoltà dello spirito in intelletto e volontà, cioè nella facoltà di avere delle modificazioni e nella facoltà di modificarsi, e di scomporre paragonare e comporre queste modificazioni. Secondo qualche moderno, tal divisione è molto filosofica; ed infatti in tutte le facoltà di cui parla l'A. si trova sempre agente o l'intelletto e la volontà; o la volontà e l'intelletto.

questa ultima facoltà almeno un principio di analisi, incominceremo perciò dall'analisi.

Supponghiamo un palazzo, che domina una vasta, e fertile campagna. In tempo di notte otteniamo l'ingresso entro questo palazzo. Nei dì seguente, allorchè spunta sull'orizzonte il sole, si aprano le finestre, e torninsi tosto a chiudere. Quantunque per un solo istante abbia potuto lo sguardo nostro fermarsi sopra questa campagna, è nondimeno certo, che abbiamo veduto quanto essa contiene. In un secondo momento avremmo ricevute quelle medesime impressioni, che hanno in noi prodotte gli oggetti al primo istante. Lo stesso avverrebbe nel terzo. In conseguenza, se non fossero state chiuse le finestre, non avremmo continuato a vedere altra cosa, se non quanto fu da noi veduto da bel principio (1). Ma questo primo momento non è bastante a presentarci una esatta idea di simile campagna, vale a dire a farci distinguere tutti gli oggetti che essa contiene; per tal ragione niuno di noi avrebbe potuto render conto di quanto aveva veduto. Perciò la sensibilità può presentare allo spirito molti oggetti in un tempo, senza che lo spirito si formasse d'alcuno di essi un'idea distinta. Per avere dunque una perfetta cognizione di questa campagna, non basta osservarla tutta in un istante, fa d'uopo fermare attentamente lo sguardo sopra ciascuna parte, e gradatamente passare da un oggetto all'altro. Allorchè più individui si manifestano alla nostra sensibilità, lo spirito può ren-

(1) Può essere che questo esempio trovi qualche difficoltà. Infatti l'occhio non abbraccia mai tutto un oggetto, specialmente se ha una certa estensione; poichè è necessario fissare l'acume della pupilla sopra le varie sue parti onde facciano una decisa impressione. Delle altre parti su cui non lo fissiamo ne risulta una languidissima impressione; e ciò dipende dalla struttura dell'occhio. E' vero che quando abbiamo, mediante l'attenzione, acquistata idea chiara di ogni parte ci sembra ad un'occhiata sola di vedere distintamente ogni cosa, ma ciò dipende da immaginazione, da associazione di idee. — Bensì è vero che non basta fissar fisicamente l'acume dell'occhio sopra un oggetto per acquistarne un'idea chiara; ma vi bisogna anche l'attenzione dello spirito.

dere alcuna di queste sensazioni più chiara delle altre. Questo atto dello spirito, con cui rende più chiara una sensazione, o percezione delle altre, che insieme prova, io lo chiamo *attenzione*. Si vede da ciò chiaramente che l'attenzione fra i molti oggetti che si manifestano insieme allo spirito, ne separa quello che è l'oggetto suo particolare. L'attenzione è dunque un'analisi, poichè il complesso delle simultanee percezioni di molti oggetti separati fisicamente l'uno dall'altro si decompone coll'attenzione.

§. 408. La prima specie di analisi è dunque quella di separare gli oggetti che, essendo realmente separati nella natura, sono nulladimeno uniti nella percezione. Allorchè vedo un uomo, ed un albero, posso attendere all'uomo che vedo, e così io formo il primo atto di *analisi*; ma attendendo a quest'uomo, posso dirigere l'attenzione ad alcune sue parti, al suo volto, ai suoi capelli, ai suoi occhi; è questa una separazione più grande, e può riguardarsi come il secondo passo dell'analisi; esso consiste nel separare ciò che è fisicamente unito, ma fisicamente separabile. In virtù di quell'attività, che lo spirito esercita sulle sue sensazioni, egli può decomporre l'idea complessa, e può separare dall'oggetto ciò che nella natura non è punto separato. In forza di questa seconda specie di analisi, il pittore può dipingervi il solo busto di un uomo, la sua sola testa ec. *Bonnet* chiama questa seconda specie di analisi *astrazione parziale*; io amo di chiamarla *attenzione parziale*. Ma lo spirito può separare non solo ciò che è fisicamente unito, e fisicamente separabile; ma ancora ciò che non è fisicamente separabile; così prendendo nelle mani un sasso, io acquisto l'idea di un'estensione determinata, solida, cioè resistente, e pesante: io posso separarne il peso, il quale non è fisicamente separabile, e mi rimane l'idea di un'estensione determinata, e solida: è questa una terza specie di analisi. Essa può eseguirsi in due maniere: lo spirito può separare il modo dal soggetto, l'odore, per cagion di esempio, il colore, la figura, il moto di un corpo dal corpo; questa specie di analisi si chiama dal citato *Bonnet* *astrazione modale*; alle volte separa il soggetto dal modo, come nell'esempio recato di sopra, in cui dalla estensione solida, e pesante io posso separare l'estensione solida,

prescindendo dal peso, e proseguendo posso separare la sola estensione, prescindendo dalla solidità. Per dare un nome a questa specie di analisi, si potrebbe chiamare semplicemente *astrazione del soggetto*.

Così abbiamo spiegato quattro specie di analisi, e le abbiamo chiamate. 1. *Attenzione*, 2. *Attenzione parziale*, 3. *Astrazione modale*, 4. *Astrazione del soggetto*. Lo spirito in tutte queste operazioni non fa altra cosa, se non che in un complesso di percezioni renderne alcune più chiare delle altre. Ma osservate che le altre percezioni non sono perciò annientate. Così allorchè io dirigo la mia attenzione al moto di un corpo, non è perciò che io perdo di vista l'estensione; ma solamente rendo la percezione del moto più chiara di quella dell'estensione, e la coscienza, che ho della prima, è in conseguenza più chiara di quella che ho della seconda.

Alcune volte l'astrazione separa un modo dall'altro; da cui non è separabile; così, sebbene non vi sieno linee separate dalle superficie, i geometri considerano le linee separatamente dalla superficie; e sebbene non vi sia moto senza celerità, i meccanici considerano l'uno separatamente dall'altra.

Notate che con questi vocaboli *Attenzione*, *Astrazione*, noi denotiamo non solamente gli atti, ma anche le facoltà di attendere, e di astrarre.

§. 409. Sebbene la facoltà di astrarre, come abbiamo dimostrato nel §. 20. della logica, sia il fondamento della formazione delle idee generali, delle specie, e dei generi, pure questa facoltà avrebbe potuto esercitarsi anche allora, che non avremmo conosciuto che un solo individuo. Supponghiamo, per esempio, che non abbiamo giammai veduto altro fiore, se non che una sola rosa, noi avremmo potuto nulla di meno non fare attenzione ad altra cosa, se non che al suo colore, senza attendere alle altre sue proprietà. Da ciò han dedotto alcuni filosofi che oltre dell'astrazione, si richiedeva per la formazione delle specie, e dei generi un'altra facoltà; ed eglino han dato a questa facoltà il nome di facoltà di *generaleggiare*. Eglino han cercato di dimostrare che non può esservi *generaleggiare* senza astrazione; ma che non sarebbe stato impossibile che noi fossimo dotati del potere di astrarre senz'aver quello di generaleggiare. È utile che vi presenti su l'oggetto alcune mie osservazioni.

I filosofi comunemente insegnano che l'idee generali si formano paragonando più individui: io non nego che la cosa avvenga ordinariamente così; ma soggiungo che un solo individuo può eziandio somministrare allo spirito l'occasione di formarsi una idea generale. Se, per esempio, osserva giustamente l'autore dell'arte di pensare, considero che io penso, e che per conseguenza io sono che penso, nell'idea che ho di me che penso, io posso considerare una cosa che pensa, senza considerare che quella son io, quantunque in me l'io e quel che pensa sieno una cosa medesima. Onde l'idea che io concepirò di una persona che pensa potrà rappresentare non solamente me, ma eziandio tutte l'altre persone che pensano.

In effetto, noi abbiamo una nozione generale del *soggetto pensante*, e questa non possiamo ricavarla, se non che dall'attenzione sul proprio *me*; poichè niuno altro individuo pensante può cadere sotto la nostra esperienza.

Si possono addurre degli altri esempi che fanno vedere essere sufficiente un solo individuo, acciò per mezzo dell'astrazione si formino delle idee generali. Le figure di cui fanno uso i geometri, per chiarire le loro definizioni, sono tanti esempi che ciò comprovano.

È nondimeno incontrastabile che sebbene il *generaleggiare* sia astrarre; l'astrarre non è sempre *generaleggiare*; e che sebbene astrarre sia *analizzare*, *analizzare* non è sempre astrarre:

Inoltre, sebbene un solo individuo sia sufficiente per la formazione di un'idea generale, nondimeno il bisogno di paragonare più individui, e di semplificare le nostre idee, è una seconda sorgente d'idee generali, questo bisogno essendo il motivo che in molti casi determina lo spirito alla formazione delle idee generali.

Plin, affinchè lo spirito riguardi una idea generale come idea di specie, o di genere, dee conoscere più individui.

La scienza che trattiamo è della più alta importanza: guardatevi dal pregiudizio di riguardare come sterili, e troppo minute le ricerche, di cui vi ho parlato. Un'attenta meditazione può solamente farvi fare qualche progresso nella psicologia: ecco la ragione, per la quale in questa scienza sublime non è grande il numero dei buoni autori.

CAPO XII.

DELL' IMMAGINAZIONE.

§. 110. **A**llora che, dopo d'aver ascoltato le mie lezioni, voi partite dalla mia scuola, ed io non sono più presente ai vostri occhi, l'esperienza vi attesta che potete ancora avermi presente al vostro pensiero, e riprodurre la percezione che la vista vi ha dato del mio corpo, quella delle parole che avete udito pronunciare dal mio labbro, quella di questa seggiuola su di cui mi avete veduto assiso, di questa camera in cui mi avete ascoltato. Allora dunque che un oggetto si è manifestato ai nostri sensi, e facendo un'impressione su di essi, vi ha prodotto una percezione, a cui abbiamo atteso, quest'oggetto essendo assente, ed incapace di operare attualmente su de' nostri organi sensorj, lo spirito ha nulladimeno la facoltà di percepirlo, cioè di riprodurre la sua percezione. A questa facoltà io do il nome d'*immaginazione*, ed alla percezione riprodotta io do il nome di *fantasma*. L'immaginazione è dunque la potenza dello spirito di avere nell'assenza di un oggetto sensibile la sua idea.

Alcuni filosofi han creduto doversi fare una distinzione fra le nostre sensazioni. È certo, eglino dicono, che noi possiamo riprodurre le percezioni che abbiamo ricevuto per mezzo della vista, e per mezzo dell'udito, specialmente se queste ultime sono dei suoni articolati; ma non abbiamo la facoltà di riprodurre un sapore, un odore, una sensazione del tatto; per tali percezioni non possiamo altro riprodurre, se non che le percezioni dei loro nomi, e delle circostanze che vi si associano. Noi abbiamo avuto in nostro potere un bel fiore; la regolarità della sua forma, la vivacità, la varietà, la gradazione dei suoi colori hanno chiamato la nostra attenzione ed il suo odore ci ha prodotto un vivo piacere. Allora che nel seguito riprodurremo la sua idea, questa non avrà per oggetto

altra cosa fuori della sua forma, e de' suoi colori; ma non si riprodurrà mica, secondo questi filosofi, la percezione dell'odore, la quale è stata tanto grata. Di quest'odore non riprodurremo altra percezione, se non quella del nome, e delle circostanze che vi si associano; conosceremo che quest'oggetto visibile ha ancora prodotto una sensazione su l'odorato, a cui abbiamo, per cagion di esempio, dato il nome di *odore di garofano*; che questa sensazione ci è stata piacevole; ma quest'odore di garofano non sarà riprodotto. Accorgendomi di trovarmi sull'orlo di un precipizio provo un certo sentimento, a cui do il nome di *spavento*: allora che in seguito, essendo lontano dal precipizio, me ne ritorna l'idea, non mi ritornerà, secondo questi filosofi, il sentimento dello spavento, ma solamente la percezione del vocabolo *spavento*, con cui ho denotato il sentimento provato.

La dottrina esposta mi sembra falsa. Se la cosa fosse, come questi filosofi pretendono, un cieco nato non potrebbe riconoscere al gusto lo zucchero che aveva prima mangiato, nè al tatto le monete che egli aveva prima toccate. Questo riconoscimento suppone necessariamente che il cieco, di cui si parla, percepisca l'identità fra le percezioni del gusto, e del tatto attuali, e quelle che egli aveva provato. Ora per percepire questa identità è necessario che le percezioni identiche sieno insieme presenti allo spirito; le percezioni passate dunque de' sapori, e del tatto si riproducono. Un tal fatto si fa osservare incessantemente da ciascun di noi. Ognuno che nelle tenebre bevesse del latte, o del vino, lo riconoscerebbe; ognuno che nelle tenebre medesime ne sentisse l'odore, lo riconoscerebbe; ora un tal riconoscimento suppone necessariamente la riproduzione delle percezioni passate.

Ciò che ha dato luogo all'errore, che combattiamo, si è il non avere osservato, che le percezioni della vista, e dei suoni articolati, si riproducono con maggiore chiarezza delle altre percezioni sensibili degli odori, de' sapori, del caldo ec. Non abbiamo bisogno di ricercar la causa di questa diversa chiarezza, per ammetterla come un fatto (4). La percezione di

(4) La causa, secondo il Soave, è che nelle percezioni della vista e dei suoni articolati la percezione è composta, men-

ciò che abbiamo percepito per mezzo della coscienza, può anche riprodursi. Noi di fatto riconosciamo i raziocinj che facciamo in alcune circostanze, il che non potrebbe avvenire senza la riproduzione, di cui parliamo. Concludiamo che tutte le percezioni degli oggetti, che si sono manifestati per mezzo dei sensi esterni, e della coscienza, si possono riprodurre.

§. 444. Ma basta egli forse che un oggetto abbia operato su de' nostri sensi, e prodotto delle percezioni, per potere lo spirito nell'assenza dell'oggetto, riprodurre queste percezioni? Se fate un viaggio, quanti piccoli oggetti colpiscono i vostri sensi, e vi producono delle percezioni che voi obbliate nell'istante appresso che l'avete avute! La ragione di questo fatto intellettuale si è che non avete a questi oggetti prestato la menoma attenzione. Di fatto se riprendendo il viaggio dirigete la vostra attenzione al più piccolo oggetto, che vi colpisce, potete poi avere il suo fantasma, cioè riprodurre, nell'assenza dell'oggetto, la sua percezione; viaggiando in un giardino, potete, nel caso di cui parliamo, immaginare la seguito il più piccolo dei fiori, una fronda di un albero qualunque, un sassolino, un granello di arena. Allora che siano occupati di un soggetto importante di ricerca, e di meditazione, avviene che le percezioni degli oggetti, i quali ci circondano, sono obbliate l'istante appresso. Un orologio, per esempio, suonerà l'ora nella camera, in cui siamo, senza che al momento seguente potessimo dire, se l'abbiamo, o no udita. Allora che una percezione passa nel nostro spirito, senza che nel momento appresso ne avessimo la rimembranza, tutti attribuiscono quest'oblio alla mancanza dell'attenzione. Sembra dunque che un qualche grado di attenzione sia necessario all'immaginazione.

Non si dee confondere l'attenzione colla coscienza. L'atten-

tre nelle altre sensazioni è semplice. Potrebbe obbiettarsi che la sensazione di un colore è semplice: ma poichè alla sensazione del colore si unisce sempre quella di una qualunque siasi figura, quindi nella percezione di un colore si distinguono più parti, e però l'attenzione risulta più forte, e più brillante e decisa la riproduzione del fantasma corrispondente all'idea.

zione è un atto volontario: essa richiede una forza attiva per cominciare, e per sostenersi. Essa si sostiene secondo la nostra volontà. La coscienza è involontaria, e non può esser continuata, e sostenuta: essa cambia di oggetto con ciascuno dei nostri pensieri. L'attenzione è intimamente legata colla immaginazione, e senza di essa le percezioni, e tutte le affezioni che accadono nel nostro spirito, il momento appresso si annullerebbero. La coscienza poi non ha alcun legame coll'immaginazione. Eviterete perciò l'errore di credere che di tutte quelle percezioni, che si obliano, tosto che si hanno avute, non se ne abbia la coscienza, ma direte solamente che per una mancanza di attenzione queste percezioni son tosto obliate.

Noi abbiamo la coscienza di tutte le nostre percezioni; ma fa d'uopo distinguere queste in due classi; l'una è di quelle percezioni che sono obliate il momento appresso che si sono avute; l'altra è di quelle che si possono riprodurre. Le prime son quelle che sono state senza il menomo grado di attenzione; le seconde son quelle che sono state accompagnate da qualche attenzione.

Vi ho detto che gli oggetti delle nostre percezioni sono *l'io*, e le sue modificazioni, *un fuor di me*, e le sue modificazioni. I primi oggetti son percepiti dalla coscienza, i secondi dalla sensibilità. Ora siccome avviene che, non dirigendo affatto l'attenzione su gli oggetti della sensibilità, le percezioni di questi non si riproducono nell'assenza degli oggetti; così avviene ancora, che non dirigendo affatto l'attenzione su gli oggetti della coscienza, le percezioni di questi non si riproducano nell'assenza degli oggetti. Quanti sentimenti accadono nel nostro spirito, de' quali abbiamo coscienza, ma che per mancanza di qualunque attenzione son obliati il momento appresso.

Il fatto che abbiamo stabilito, cioè del legame fra l'attenzione, e l'immaginazione, e la distinzione insieme dell'attenzione dalla coscienza, è di somma importanza; esso ci somministra la spiegazione di molti fatti intellettuali. Ne parleremo a suo luogo.

§. 112. Le percezioni tutte, che sono state unite a qualche grado di attenzione, si possono nell'assenza degli oggetti

riprodurre; ma di tante percezioni capaci di essere riprodotte, perchè lo spirito ne riproduce una piuttosto che un'altra? Quale legge osserva l'immaginazione nella serie dei fantasmi? Ecco un'altra ricerca importante nella psicologia. Non si può nulla immaginare che non sia stato percepito coi sensi (1), o colla coscienza, la quale è anche chiamata *senso interno*; ma non tutto ciò che si percepisce per mezzo dei sensi può essere immaginato; e noi abbiám veduto, che l'attenzione è una condizione indispensabile per l'immaginazione, e che fra gli oggetti sentiti si possono solamente immaginar quelli, ai quali si è prestata qualche attenzione. Ma questa verità stabilita ci obbliga a ricercar la ragione, per la quale fra tanti oggetti capaci di essere immaginati, ne immaginiamo in un momento qualunque uno piuttosto che un altro. Così una ricerca antecedente ci mena ad un'altra; e noi passiamo gradatamente dal noto all'ignoto.

Dopo di aver ascoltato la mia lezione voi ritornate alla vostra casa: andate poi al passeggio, ed all'ora determinata riprendete lo studio, leggendo nel libro la lezione che io vi aveva spiegato. Allora leggete un vocabolo di cui vi ho spiegato diligentemente il significato: tosto si riproducono nel vostro spirito le percezioni de' diversi vocaboli che da me avete udito, del mio corpo, della seggiuola su di cui mi avete veduto assiso, della camera in cui mi avete ascoltato, degli altri individui che erano unitamente a voi alla mia scuola. Ora tutte queste percezioni erano unite con quella del vocabolo che voi avete letto nel libro che contiene le mie lezioni di filosofia. Similmente se nel passeggio rivedrete uno de' vostri compagni di scuola, tosto si riprodurranno in voi le percezioni del maestro, degli altri studenti, e di tutto il resto che insieme con questo compagno avevate prima percepito. Una costante esperienza c'insegna dunque che quelle percezioni, le quali son legate insieme dall'attenzione, sono anche legate insieme dall'immaginazione; in modo che, se una ritorna ad esser presente allo spirito, sia per mezzo de' sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, vi ritorna anche l'altra, o

(1) Direi per mezzo dei sensi, oppure colla sensibilità, perchè i sensi non percepiscono.

per dirlo in altri termini: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte,*

Che un pensiero ne suggerisca un altro; che la veduta di un oggetto richiami sovente al nostro spirito le modificazioni che egli ha avuto insieme colla percezione di quest' oggetto, è un fatto incontrastabile. Se noi veggiamo un cammino, ove abbiamo altre volte passato con un amico, gli oggetti che ci colpiscono, ci rendono presenti le circostanze del trattenimento che abbiamo avuto con lui. Un punto di veduta ci richiama allo spirito il soggetto delle nostre discussioni. Le case, le campagne, i fiumi, i fonti, risvegliano i pensieri che ci occupavano vedendoli. Il legame che si stabilisce fra i vocaboli e le idee, quello che unisce i vocaboli, e le frasi di un discorso che recitiamo a memoria, quello delle differenti note di un pezzo di musica nello spirito di colui che l' esegue a memoria, ci offrono degli esempj familiari, ove si verifica questa legge dell' immaginazione che fa una parte essenziale della nostra natura.

Osservate che senza la legge, di cui parliamo, il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe aver esistenza. Allora che leggete un libro, che cosa avviene nel vostro spirito? Voi percepite colla vista delle lettere; con queste percezioni visuali son legate le percezioni de' suoni, e nascono perciò in voi le percezioni de' vocaboli; colle percezioni de' vocaboli son legate le idee degli oggetti: senza questo doppio legame fra la scrittura alfabetica ed i vocaboli, fra i vocaboli e le idee, il genere umano avrebbe forse potuto arrivare a quello stato di conoscenze in cui oggi lo vediamo? Se non avessimo immaginazione, la nostra vita intellettuale incomincerebbe in ciascuno istante senza progredire giammai. Ma l'immaginazione senza una legge, riproducendo con disordine le nostre percezioni, non sarebbe differente dalla follia. Giovanetti, voi non dovete passare superficialmente su le verità psicologiche che io vi presento. Meditatele attentamente, se volete far qualche progresso nella filosofia.

La tendenza che hanno i nostri pensieri ad eccitarsi vicendevolmente è stata chiamata *associazione d'idee*. Dugald Stewart non trova esatta questa espressione. Se essa s'impiega, egli dice, per denotare la legge che regola la successione di tutti

i nostri pensieri, in tal caso si dà al vocabolo *idea* un senso molto esteso. Le rimembranze, i giudizj, i raziocinj, le passioni, in una parola tutte le modificazioni dello spirito, di cui abbiamo coscienza, all'infuori delle sensazioni propriamente dette, sono eccitate all'occasione l'una dall'altra in una serie di pensieri, in maniera che se ammettiamo che la serie de' nostri pensieri sia una serie d'idee, egli bisogna che il vocabolo *idea* denoti tutte queste modificazioni diverse.

Ma mettiamo maggior precisione nelle nostre dottrine. Che noi ripetiamo i giudizj, i raziocinj, e gli atti di volontà, che abbiamo altre volte avuto in noi circa un oggetto, è questo un fatto incontrastabile; ma non si dee confondere la ripetizione di questi pensieri coll'associazione di cui parliamo. L'associazione è indipendente dalla volontà; ma non può dirsi lo stesso de' giudizj, de' raziocinj, de' voleri. Non si dee confondere il sentimento di un raziocinio col raziocinio stesso. Si può ripetere il sentimento del raziocinio senza che il raziocinio si ripeta: il sentimento riprodotto del raziocinio rende bensì presente allo spirito il raziocinio fatto; ma noi spesso ritroviamo difettosi i raziocinj fatti, i giudizj che altre volte abbiamo pronunciato, i voleri che abbiamo altre volte fatto. Allora che il sentimento riprodotto rende presente allo spirito un raziocinio fatto altre volte, possono avvenire tre casi: o lo spirito trova esatto questo raziocinio, o lo trova difettoso, o solamente lo percepisce: nel terzo caso egli non fa alcun raziocinio, ma ha solamente il concetto del determinato raziocinio: tanto nel primo, che nel secondo caso egli fa un nuovo raziocinio, il quale non dee riguardarsi come un effetto della immaginazione, ma della facoltà meditativa. L'associazione non riguarda dunque che le sole idee sensibili degli oggetti esterni, la cui riproduzione può chiamarsi propriamente *immaginazione*; e le idee sensibili del proprio *me*, e delle sue modificazioni, la cui riproduzione può chiamarsi *concezione*. L'associazione influisce ne' nostri giudizj, ne' nostri raziocinj, cc. Ma essa non si dee confondere con questi atti del pensiero, ed in rigor filosofico non appartiene che alle sole idee sensibili.

§. 443. *La percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte: è questa la legge detta associazione delle*

Idee. Appliciamola alle diverse classi de' fatti intellettuali che essa esprime. L'idea della specie fa parte dell'idea dell'individuo; quella del genere fa parte di quella della specie; abbiamo spiegato tutto ciò nella logica. Se dunque percepiamo un oggetto A, il quale appartenga alla stessa specie, o allo stesso genere di un altro B, che avevamo prima percepito, percepiamo in tal caso una parte di B; in forza dunque della legge generale enunciata, la percezione di A riprodurrà la percezione intera di B, e di tutto ciò che avevamo percepito insieme con B. Vado in un teatro, ed odo cantare un'aria che mi dà molto piacere: dopo alcuni giorni vado in un altro, ove tutti i cantori sono diversi; odo cantare l'aria stessa: nello istante si riproducono le percezioni tutte che componevano la percezione complessa del primo teatro. Ora l'aria seconda si può riguardare come un individuo diverso dell'aria prima, poichè i due cantori, essendo diversi, hanno un suono di voce diverso; ma essendo tanto le parole che la musica delle due arie le stesse, queste due arie hanno un'identità specifica.

Questa sola verità nondimeno non è sufficiente per ispiegare, perchè, fra i tanti oggetti che hanno l'identità specifica, o generica con quello che attualmente percepiamo, si riproduca piuttosto la percezione di uno che di un altro. Io veggio un giardino dopo di averne veduti tanti altri, per qual ragione fra i tanti che io aveva percepiti, si riproduce piuttosto la percezione di uno che di un'altro? Abbiamo osservato che un principio di attenzione, o, il che vale lo stesso, di analisi è una condizione necessaria alla immaginazione: ora le diverse serie de' pensieri, che si riproducono, dipendono dalla diversità degli atti dell'analisi. Se avete più volte, o per più lungo tempo prestato attenzione all'oggetto A che a tanti altri dello stesso genere, o della stessa specie di quello che attualmente percepite, l'immaginazione riprodurrà la percezione di A piuttosto che degli altri. Così fra i tanti giardini che ho veduto si risveglierà l'idea di quello che più volte, o per più lungo tempo ho osservato.

Similmente se percepiamo un oggetto, e prestiamo un'attenzione parziale ad una delle sue parti, si riprodurrà la percezione di quello, il quale ha una parte identica con quella che è l'oggetto dell'attuale attenzione. Se mi si presenta un

uomo di una grande altezza, ed insieme di un volto elegante, se io presterò attenzione alla sua altezza, mi si risveglieranno le idee degli uomini di alta statura; se poi presterò attenzione all' eleganza del suo volto, mi si riprodurranno le idee di coloro, che nell' eleganza del volto il rassomigliano.

§. 144. La serie de' fantasmi dee incominciare dalle sensazioni. La diversità di queste serie considerata nel loro principio dipende, come abbiamo osservato, dalla diversa attenzione che prestiamo agli oggetti percepiti per mezzo de' sensi, e da' diversi legami che l'abitudine ha formato fra i nostri pensieri. Principiata la serie de' fantasmi, possono farsi due supposizioni. Si può supporre sospesa l'influenza della volontà sul corso de' nostri pensieri. In secondo luogo si può supporre la serie dei fantasmi come modificata dall'attività dello spirito, il che vale quanto dire, che il corso de' fantasmi si può considerare come essendo sotto l'influenza della nostra volontà.

Nella prima supposizione avviene che in virtù dell'associazione delle idee un fiume perenne di pensieri passa pel nostro spirito necessariamente, ed il nostro spirito in questo stato è solamente passivo. Accade sovente che si passi con rapidità da un soggetto all' altro, senza che sia possibile su le prime di vedere il rapporto che gli lega; ed è necessaria molta riflessione a quell' istesso, nel cui spirito ha avuto luogo questo passaggio per assicurarsi dei pensieri intermedj. Nel mezzo di una conversazione si parla del tradimento operato contro d' un capo da' suoi inferiori: uno degli astanti tosto domanda: *quanto valeva il denaro romano?* Una tal quistione sembra dislocata, e pure è essa un effetto naturale dell' associazione delle idee. L'idea del tradimento di cui si parla fa pensare al tradimento di Giuda Iscariote, ed alla somma che ne fu il prezzo. Questa serie d' idee passa con tal rapidità per lo spirito di colui che parla, che se gli si domandasse come è stato egli menato a questa quistione, sarebbe forse al primo momento imbarazzato a rispondervi. E qui vi prego di notare che una idea, a cui non si è prestata attenzione, e che in conseguenza è tosto obbliata, può nulladimeno servire ad introdurne nello spirito delle altre.

Alcune volte il fiume de' pensieri è interrotto, ed essi seguono un nuovo canale per cagione delle idee che ci son sug-

gerite dagli altri uomini, o dagli oggetti sensibili che ci circondano, e ci colpiscono.

La seconda supposizione sì è quella che riguarda la serie de' fantasmi sotto l' influenza della volontà. Lo spirito può scegliere uno de' pensieri che formano la serie, ritenerlo presente, e farne l' oggetto particolare della sua attenzione. Con questo mezzo egli può regolare il corso naturale de' suoi pensieri, e fargli prendere diverse direzioni. Veggo un palagio, dirigo la mia attenzione alle vetrate delle fenestre, e veggo alcuni vetri rotti: tosto si riproduce l' idea di un tempio nelle cui fenestre io aveva ancora osservato de' vetri rotti; la percezione del tempio è molto complessa: lo posso dirigere la mia attenzione a varie sue parti, e secondo questa varia direzione posso far nascere nel mio spirito diverse serie di fantasmi; così posso dirigere la mia attenzione alla forma interiore del tempio, ed allora si riprodurranno le percezioni di quei tempj, che nella forma interiore son simili al primo: posso dirigere la mia attenzione a qualche quadro, e produrre così una serie d' idee di quadri analoghi al primo. Suppongo che io diriga la mia attenzione al pergamo, tosto si riprodurrà l' idea di un oratore che ho inteso dal pergamo predicare; questa idea mi riprodurrà quella di un giardino, in cui col predicatore ho avuto un discorso. L' idea del giardino è anche molto complessa, lo posso dirigere la mia attenzione a varie sue parti, e così far nascere nel mio spirito diverse serie di fantasmi. Suppongo che io rivolga la mia attenzione alla moltitudine degli alberi: questa riprodurrà l' idea di un folto bosco, l' idea del bosco risveglierà quella di un cervo che nel bosco ho veduto, quella del cervo risveglierà l' idea di una cucina, in cui ho veduto un cervo ucciso, e se in questa ultima dirigo la mia attenzione a' vasi di rame che vi ho veduto, si riprodurrà un' altra serie di fantasmi; se poi la dirigo al cuoco che nella cucina preparava un pranzo, la serie de' fantasmi sarà diversa. Ecco come lo spirito può dirigere la serie de' suoi fantasmi, e deviare il corso naturale del fiume de' suoi pensieri.

Nelle spiegazioni rapportate io ho supposto come incontrastabile l' influenza della volontà su i nostri pensieri. Fra tanti oggetti sensibili che mi colpiscono io posso attendere a que-

sto piuttosto che a quello a seconda del mio volere. Fra i tanti pensieri che si presentano insieme al mio spirito, io posso sceglierne uno piuttosto che un altro per farne il soggetto della mia meditazione, e del mio studio. Così avendo studiato le matematiche, io posso nel momento dirigere la mia attenzione ad uno fra i tanti teoremi geometrici piuttosto che ad un altro.

§. 145. I fantasmi possono essere svegliati o da altri fantasmi, o da percezioni di oggetti presenti. I fantasmi prodotti nel secondo modo sono più vivi, e più commoventi di quelli prodotti nel primo modo. Osserviamo ciò che ci accade alla vista del ritratto di un amico assente. È certo che l'idea di lui si ravviva per la rassomiglianza, e che le passioni cagionate da questa idea, come la gioja, o la tristezza, si fortificano e prendono nuovo vigore. Due cose concorrono a produrre questo effetto; un'impressione presente ed una relazione di similitudine. Se la pittura non rassomiglia al nostro amico, o se non è destinata a rappresentarlo, non ci farà altresì pensare a lui. Se il ritratto è assente come la persona, l'anima può passare ancora dall'idea dell'uno a quella dell'altra; ma questa idea invece di animarsi s'indebolirà nel passaggio. Se per la prima volta entro nella camera di studio di un mio amico morto, tosto insieme col fantasma di lui si destano in me una moltitudine di sentimenti: mi sembra quasi vederlo assiso sulla seggiola, in cui per l'ultima volta l'ho veduto: le mie viscere son tutte commosse, e questa vivacità e consistenza dell'immagine di lui non vi è stata altre volte, in cui l'immagine è stata svegliata da un fantasma antecedente. Egli è certo che non havvi idea, a cui la distanza non faccia perdere la forza, mentre la sua prossimità dell'oggetto, quantunque i sensi non lo scoprano ancora, ne rende molto viva e commovente l'idea che si sveglia. (4) Nel primo caso il fan-

(4) *Per render ragione di questo fatto verissimo e comune, mi pare debba considerarsi che col fantasma dell'oggetto vicino a noi, ma che non colpisce ancora i nostri sensi, si associa il sentimento che presto lo vedremo, e ciò contribuisce a farci attendere con più forza a tal fantasma, e quindi a renderlo più vivace e a commoverci di più. Se poi ciò che*

tasma dell' oggetto è svegliato da altri fantasmi, nel secondo caso è svegliato dalla percezione di un altro oggetto presente ai sensi. Concludiamo: *Le percezioni degli oggetti presenti rendono i fantasmi, che vi si associano, più vivi e commoventi di quelli, che sono svegliati da altri fantasmi.*

I fantasmi svegliati dalle percezioni di oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante. È questo un altro fatto che riguardo all' associazione delle idee ci mostra l' esperienza. Il nome di *Cesare* pronunziato eccita una sensazione: questa si riferisce ad un oggetto, cioè a colui che pronuncia *Cesare*; ma la persona di colui, che pronuncia *Cesare*, non è un oggetto che faceva un tutto colla persona di Cesare, come io faceva la toga insanguinata di questo generale. Il fantasma svegliato dalla vista di questa dee dunque riuscire più vivo di quello svegliato dalla pronuncia del vocabolo *Cesare*.

Da ciò avviene che prendiamo molto piacere a visitare le terre classiche, i luoghi ove sono stati soliti ad abitare gli autori, di cui ammiriamo le opere, i campi che hanno servito di teatro alle azioni eroiche. La veduta di questi luoghi celebri accende il genio dell' oratore e del poeta.

L' influenza degli oggetti sensibili, per risvegliare le idee ed i sentimenti che vi son legati, sembra dipendere in gran parte dalla durata della loro azione. Quando una serie di pensieri è eccitata da un fantasma che ha fatto nascere gli altri, sparisce subito; una serie di altri fantasmi vi succede, e questi si allontanano sempre più dal primo. Quando l' oggetto reale ci colpisce, avviene il contrario: la causa che eccita la serie delle idee è stabile, ed agisce costantemente su di noi; tutti i pensieri, tutti i sentimenti, che hanno con essa qualche rapporto, si presentano in folla allo spirito con una rapida successione; essi fortificano scambievolmente il loro ef-

attualmente colpisce i nostri sensi, quando siamo vicini a vedere un oggetto, sia stato già fortemente associato coll' idea dell' oggetto stesso, come, per es., la sua casa, il suo giardino ec., allora mi pare che si ricada quasi nell' esempio di Cesare, che l' egregio A. cita più sotto; e le ragioni che ivi adduce spiegano mirabilmente questo fatto interessante.

fetto, e tutti cospirano a produrre la stessa impressione generale.

§. 416. *Hume* ha ridotto a tre classi i principj, su de' quali si fonda l'associazione delle idee; la similitudine, la contiguità del tempo e del luogo, e la relazione di causa e di effetto. Tutte e tre queste specie di principj son comprese nella legge generale che abbiamo enunciato nel §. 411. cioè: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte*. Nel §. 412. abbiamo fatto vedere che la similitudine fra il genere e la specie, fra la specie e l'individuo, è uno de' principj dell'associazione delle idee compreso nella legge generale rapportata. Questa relazione di similitudine si estende molto più di quello che potrebbe credersi a prima vista. *L'allitterazione* è l'identità de' vocaboli nella loro lettera iniziale: questo principio di associazione regola i redattori de' dizionarj. È evidente che la rima può riferirsi ancora alla similitudine.

Riguardo alla contiguità del tempo e del luogo osservate che alcune cose hanno esistenza nello stesso luogo, e nello stesso tempo; e perciò il fantasma del luogo si associa col fantasma di tutto ciò ch'è stato insieme in quel luogo; così l'idea di un tempio risveglia l'idea dell'oratore che in quel tempio ha predicato, e di tutti gli altri oggetti che erano allora nel tempio. Similmente le idee di quelle cose, che nel tempio si seguono immediatamente l'una all'altra, si associano nello spirito: così se dopo la predica ho veduto un amico che da più tempo era assente, l'idea del tempio richiamerà quella della predica, e questa quella dell'amico. La ragione si è che le percezioni, che si seguono immediatamente, si possono riguardare come parti di un tutto successivo, come le diverse sezioni di un fiume corrente. Queste contiguità di luogo, e di tempo sono dunque de' casi particolari della legge generale: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte*. Lo stesso dee dirsi della relazione di causa, e di effetto. Le idee di causa, e di effetto si associano insieme; l'idea del fumo risveglia quella del fuoco. Questo ultimo principio di associazione è dunque ancora compreso nella legge generale enunciata.

CAPO XIII.

DELLA SINTESI. (1)

§. 117. **L**a coscienza e la sensibilità ci danno gli oggetti de' nostri pensieri. La prima ci dà il *me*, e le sue modificazioni; la seconda ci dà gli oggetti esterni, ed i loro rapporti col *me*. Tutti questi oggetti si presentano insieme al *me*: la sua prima operazione è di separarli, e l'analisi è la prima operazione dell'attività dello spirito. In seguito de' primi atti dell'analisi nasce l'immaginazione; questa concorre colla coscienza, e colla sensibilità a render presenti allo spirito gli oggetti de' nostri pensieri: le due prime incominciano la nostra vita intellettuale: l'immaginazione rende permanenti i prodotti dell'analisi.

Tutti gli oggetti de' nostri pensieri son già presenti allo spirito: egli ha già tutti i materiali per elevare l'edifizio delle sue conoscenze, egli non dee altro fare che dividerli, e riunirli secondo il suo disegno: l'analisi gli divide, la sintesi gli riunisce. *La sintesi è la facoltà di riunire le percezioni che l'analisi avea separate.* L'analisi è dunque una condizione essenziale per la sintesi.

Non credo esser necessario di avvertirvi che questi due vocaboli *analisi* e *sintesi* non hanno quì lo stesso senso, in cui sono stati usati nella logica. Ivi designavano due specie di metodo scientifico, quì denotano due facoltà elementari dello spirito umano. Nel metodo di analisi hanno luogo le operazio-

(1) *Pretendono alcuni che questo vocabolo sintesi non sia rigoroso, perchè lo spirito non può riunire realmente ciò che è diverso e distinto da sè, ma solo raffrontarlo, rapportarlo, metterlo in comunicazione; e amerebbero perciò dir comunicazione piuttosto che sintesi.*

ni di tutte e due queste facoltà, poichè in questo metodo si decompone per comporre di nuovo.

§. 448. Ritornando alla facoltà della sintesi, vi fo osservare che gli esempj di una tal facoltà si offrono incessantemente a voi. Da molto tempo avete formato de' giudizj: ora nel giudizio si unisce il predicato al soggetto; il giudizio è dunque un'azione della sintesi. Allora che dite: *io son sensitivo*, voi riunite la sensazione al vostro *me*: allora che dite *il sasso è pesante*, riunite il peso al sasso. Vi ho fatto osservare che tanto la coscienza, che la sensibilità ci danno delle percezioni di soggetti modificati: l'analisi in seguito decompone gli oggetti percepiti nel soggetto, e nelle sue diverse modificazioni, il giudizio riunisce questi elementi divisi, e compone di nuovo l'oggetto percepito. Il giudizio è dunque in ultimo risultato un prodotto della sintesi.

Negli esempj recati la sintesi riunisce gli elementi reali di un oggetto reale, e gli riunisce perchè nella natura si trovano uniti. Io chiamo questa specie di sintesi *sintesi reale*. Così dicendo: *io sono sensitivo*, si riuniscono al *me* le sensazioni; ora tanto l' *io* che le sensazioni sono cose reali, e nella natura le sensazioni sono unite al *me*. Questa sintesi copia dunque, dirò così, la natura; ed è perciò che io la chiamo *sintesi reale*.

§. 449. Lo spirito non solamente decompone, e ricompone la percezione complessa degli oggetti reali, ma avvicina inoltre, e sovrappone, per dir così, l'uno all'altro gli oggetti che nella natura son divisi; ed in seguito del paragone si forma le idee di alcune relazioni che unisce all'idea dell'oggetto paragonato. Due alberi colpiscono i miei occhi in un giardino, non solamente io posso osservare le qualità reali di ciascun albero, e formare tanti giudizj riunendo queste qualità al soggetto, ma posso ancora paragonare un albero con un altro, e dire in seguito: *l'Albero A è più alto dell'Albero B: le frondi dell'albero A son più verdi di quelle dell'albero B*. I predicati *più alto*, *più verdi* denotano alcune *relazioni*, alcuni *rapporti*, alcune *proprietà relative*: tutte queste denominazioni significano lo stesso.

Questi rapporti son reali per lo spirito, ma non hanno alcuna realtà nel soggetto del giudizio: essi non aggiungono

nulla al soggetto in se stesso considerato. Non si potrebbe dire dell'albero A che sia più alto dell'albero B, se l'albero B non avesse esistenza. Ora supponendo che l'albero B non influisca affatto su l'albero A, è evidente che il predicato *più alto* non può denotare altra cosa se non che una semplice veduta dello spirito, e non già una realtà dell'albero A. Lo spirito, avendo insieme le percezioni dell'albero A, e dell'albero B, riferisce l'una all'altra; quest'azione di riferire l'una all'altra queste due percezioni, o per dir meglio l'uno oggetto all'altro, io la chiamo *paragone*. In seguito del paragone nasce nello spirito l'idea espressa da' vocaboli *più alto*; questa specie d'idee io la chiamo *rapporto*. Il paragone è un'azione dello spirito, ed il rapporto è un'idea dello spirito. Pel paragone non basta che si abbiano nello spirito insieme le due percezioni dell'albero A, e dell'albero B, ma è necessaria l'azione che riferisce l'albero A all'albero B. L'aver dunque insieme nello spirito due percezioni non è lo stesso del *paragone*. Il rapporto è un'idea dello spirito la quale nasce in seguito del paragone e non è altra cosa fuori di quest'idea. Sono assiso su di una seggiola: un altr'uomo sopravviene, e siede alla mia sinistra: questo avvenimento non aggiunge nè toglie alcuna cosa al mio essere; intanto dopo che quest'uomo si siede alla mia sinistra, posso formare il seguente giudizio: *io sono alla dritta di quest'uomo*: ora quest'essere *alla dritta* è un rapporto di situazione che io acquisto dopo la venuta di quest'uomo; ma un tal rapporto non è mica una realtà, esso non è altra cosa che un'idea del mio spirito.

Lo stesso dee dirsi de' rapporti di similitudine. Un uomo nasce in America, il quale mi rassomiglia il più perfettamente che si può nel volto, nella forma del corpo, ed in tutti i membri, si dirà forse che una piccola realtà chiamata *rapporto di similitudine* sia partita dall'America per riporsi sul mio corpo? O pure si dirà che una piccola realtà sia partita dall'Europa per riporsi in America sul corpo del mio simile?

Allora che dico: *la mia camera è uguale alla vostra*, il predicato *uguale* non esprime alcuna realtà, la quale convenga alla mia camera, poichè se esprimesse una realtà, questa converrebbe alla mia camera, sebbene non vi fosse la vostra. Similmente non può riguardarsi come una realtà, la quale con-

venga alla vostra camera, poichè in tal caso dovrebbe convenirle, sebbene non vi fosse la mia. Ora un tal predicato suppone l'esistenza di tutte e due le camere. Sarebbe forse un tal predicato un modo il quale, quantunque unico, converrebbe a due soggetti distinti? Chi può asserire una tale assurdità?

I termini delle relazioni sono reall, ma le relazioni sono solamente idee dello spirito. Quell'azione dello spirito dalla quale nascono le relazioni, o i rapporti, io la chiamo *sintesi ideale* per distinguerla dalla sintesi reale; poichè altrove vi dimostrerò che il rapporto fra la modificazione, ed il soggetto, e quello fra l'effetto e la causa sono de' rapporti naturali, e che non ve ne ha altri che lo sieno.

Se il giudizio affermativo può essere un prodotto della sintesi, poichè unisce il predicato al soggetto, sembra che non possa dirsi lo stesso del giudizio negativo, in cui dal soggetto si separa il predicato. Rispondo che il giudizio negativo suppone il paragone del predicato col soggetto, ed in questo paragone consiste la sintesi: dopo del paragone nasce la percezione del rapporto di ripugnanza, o di non esistenza fra il predicato, ed il soggetto; lo spirito unisce all'idea del soggetto quella del rapporto di ripugnanza, o di non esistenza, e forma il giudizio il quale consiste appunto in questa unione. Il giudizio dunque è sempre un prodotto della sintesi.

§. 420. Dalla sintesi ideale nasce il *generalizzare* delle idee, di cui abbiamo parlato nel capitolo XI., e che dee ancora per poco richiamare la nostra attenzione. Da quanto abbiamo detto nel capitolo citato si deduce che per la formazione di una idea generale son necessarie l'analisi, e la sintesi. Suppongo un uomo in un'isola deserta: egli vede per la prima volta un albero: dopo qualche tempo ne vede un altro; per l'associazione delle idee, l'immaginazione alla veduta del secondo albero riproduce l'idea del primo: egli paragona queste idee, paragonandole scovre la loro similitudine, e così nasce l'idea generale.

Si vede chiaro da ciò, e da quanto abbiamo più ampiamente spiegato nel capitolo terzo della logica, e nel capitolo XI. della psicologia, che per la formazione delle idee generali è necessaria l'astrazione che è una delle specie dell'analisi. Lo spirito separa dalle due idee individuali due idee astratte: ve-

dendo l'identità di queste si forma l'idea generale. Ciò merita una più ampia spiegazione.

L'idea della figura di un corpo, che avete nelle mani, è un'idea astratta, un'idea che entrava nella composizione dell'idea totale di questo corpo, e che voi avete separata per considerarla sola, per occuparvene esclusivamente. Ma questa idea è nel medesimo tempo individuale: essa vi mostra la figura del corpo, il quale è nelle vostre mani, e non la figura di ogni altro corpo. Fa d'uopo dunque che molte idee astratte si paragonino insieme, e che in questo paragone, perdendo per una nuova decomposizione la loro individualità, diventino comuni, o generali. Ciò avviene, perchè in questa nuova decomposizione le due idee divengono perfettamente identiche, e lo spirito nel paragone scovre la loro identità. Così dopo di aver avuto l'idea astratta di un cubo piccolo, e di un cubo grande, è necessario paragonare queste idee, e separando con nuovi atti di analisi la determinazione della lunghezza dei lati, i quali terminano le facce de' due cubi, formarsi due idee astratte le quali, scovendosi perfettamente identiche, divengono generali. Quest'ultima astrazione può chiamarsi *intellettuale*.

L'idea astratta *suono* può venirci da una campana, da un istrumento di musica, dalla voce di un uomo. L'idea astratta *sapore* può venirci dal pane, dal vino, da una pesca. In una parola un'idea astratta ci può venire da tutti gli oggetti, nei quali si trova una stessa cosa. Ora le stesse cose son ripetute ne' differenti oggetti della natura; il verde è ripetuto in tutte le foglie degli alberi, il sapore in tutti gli alimenti. Dopo una prima analisi, che ci dà le idee astratte individuali, è necessaria la sintesi ideale, la quale paragona quelle idee astratte individuali: nel paragone v'interviene un nuovo atto di analisi, ed è quello con cui lo spirito separa in queste idee tutte le determinazioni che le rendono individuali; è necessario un atto il quale separi ciò che non è fisicamente separabile, e che i sensi non possono separare; è necessario lasciare indeterminate queste idee. Ora nulla d'indeterminato può cadere sotto i sensi, ed aver esistenza nella natura: come separare per mezzo de' sensi da due lunghezze le determinazioni di quattro palmi, per esempio, e di cinque palmi, per lasciare

l'idea indeterminata della lunghezza? Intanto in questa ultima separazione, in questa nuova decomposizione intellettuale si formano le idee generali. Le idee astratte hanno incominciato ad essere individuali, la sintesi ideale, ed una nuova analisi con una nuova sintesi ideale le ha rese generali. I nomi *propri* corrispondono ad idee individuali: i nomi *appellativi* corrispondono ad idee generali.

§. 424. L'idea generale è dunque l'idea di ciò che hanno d'identico più individui: essa è un rapporto di similitudine. La quistione delle idee generali ha molto occupato i filosofi; essa gli ha ancora divisi. È da sorprendersi leggendo non solamente gli antichi, ma i moderni filosofi, che abbiano in questa materia potuto servirsi di un linguaggio vago, scuro, e visibilmente contraddittorio.

Le idee generali, si domanda, sono esse delle idee? La quistione così posta, e presa alla lettera, merita appena una risposta, tanto essa è identica. Si può forse domandare, se un colore rosso sia un colore, se un sapore dolce sia un sapore?

Ciò che si appella *idea generale* è realmente un'idea, o pure non è essa altra cosa che un vocabolo? Allora che pronunciate il nome proprio di un individuo che avete veduto, la percezione del suono si associa a quella di questo individuo, e la riproduce, e voi provate nel tempo medesimo due percezioni, una sensazione di suono, ed un fantasma, il quale è la riproduzione di un complesso di percezioni che la vista vi aveva dato. Allora che pronunciate un vocabolo generale, un nome *appellativo*, per cagion di esempio, il vocabolo *uomo*, oltre della percezione del suono, che la pronunziazione di questo vocabolo in voi produce, si desta in voi anche un'altra percezione, di cui questo vocabolo *uomo* è il segno, e che esso risveglia? Ecco, giovanetti, enunciata la quistione in un modo chiaro, e preciso.

Alcuni filosofi pretendono che co' nomi propri si associno le idee degl'individui; ma che co' nomi appellativi non si associi alcuna idea; e che le idee generali non sono altra cosa che questi vocaboli, e nulla sono fuori di questi vocaboli. L'idea generale è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui; ora se lo spirito umano non fosse capace d'idee generali, egli non conoscerebbe le similitudini degli oggetti par-

ticolari, il che è contrario alla testimonianza della propria coscienza. Se lo spirito umano non fosse capace d'idee generali, i termini generali sarebbero de' vocaboli voti di senso; conseguenza egualmente smentita dall'intima coscienza. Ognuno fa differenza fra uno che intende un discorso, sebbene composto di espressioni generali, ed un altro che non l'intende: nel primo al pronunciar de' vocaboli si destano, oltre di alcune date sensazioni di suono, anche certe idee distinte da queste sensazioni, laddove nell'altro si destano le sole sensazioni di suono. I filosofi i quali negano le idee generali asseriscono che l'idea generale è la stessa cosa del termine generale, e non è mica distinta dal termine generale; ma se l'idea generale non è distinta dal termine generale, allora i vocaboli non sono i segni delle nostre idee, poichè il segno è ciò la cui idea eccita l'idea di un'altra cosa. Quasi tutti i vocaboli di ciascuna lingua essendo vocaboli generali, nella supposizione che non ammette altre idee fuori delle individuali, le lingue sarebbero composte di vocaboli voti di senso, ed i dotti che ragionano sarebbero de' pappagalli. Perchè al vedere un uomo, che non abbiamo giammai veduto, noi diciamo, *è un uomo*? Se non avessimo un'idea universale di questa specie, come vi **rapporteremmo** quest'individuo? L'esistenza delle idee generali nello spirito è talmente attestata dall'intima coscienza, che si dura fatica a supporre che vi sia stato chi l'abbia contrastata.

Quando parleremo dell'influenza del linguaggio su le nostre conoscenze, si dileguerà qualunque dubbio che potrebbe sorgere circa la dottrina esposta.

§. 422. Vi ha una sintesi ideale che prescinde interamente dagli oggetti esistenti. Dopo di aversi lo spirito formato alcune nozioni astratte ed universali, egli può riunirle in certe idee complesse, e cercare in seguito di conoscere le relazioni di queste idee. È questa per lo appunto la sintesi ideale della matematica pura. Dopo di aversi lo spirito, nel modo che spiegheremo particolarmente nell'Ideologia, formato la nozione dell'unità, può, ripetendo questa idea, ed aggiungendola a se stessa, formarsi l'idea de' numeri; ed indi può determinare le relazioni di queste idee. Così, per cagion di esempio, lo spirito si forma le idee de' numeri 2, e 4, ed indi de-

termina la relazione di queste idee; conoscendo che 2 è la metà di 4; e che il 4 è doppio di 2; che il 2 preso due volte forma il 4, e che tolto dal 4 rimane 2: ed altre simili relazioni ideali. Con questa operazione sintetica ha esistenza la scienza chiamata *aritmetica*. Similmente dopo di aversi lo spirito formata la idea della linea retta, può, ripetendo questa idea in diversi modi, formarsi le diverse idee delle figure rettilinee, ed indi determinare le relazioni ideali di queste idee; e con questo lavoro intellettuale si forma la *Geometria*.

In siffatto procedimento non si richiede altra condizione, se non che l'assenza della contradizione nelle idee complesse, o sia la possibilità del concetto; ma lo spirito prescinde dalla realtà de' suoi concetti nella natura. Vi sia, o non vi sia un triangolo nella natura, nulla impedisce che il geometra stabilisca le verità geometriche circa il triangolo, e le relazioni fra il triangolo ed il quadrato. Lo spirito in questa *sintesi* ideale non esce fuori del proprio pensiero; e la legge logica del pensiero è il principio di contradizione. Perciò questa *sintesi* non si riferisce ad alcun oggetto reale; e le conoscenze della matematica pura sono reali per lo spirito, ma ipotetiche per la natura.

A questa stessa specie di sintesi ideale appartengono molte nozioni complesse di morale. Lo spirito combinando l'idea di omicidio con quella di padre, si forma l'idea complessa di *parricidio*. Ed un legislatore può stabilire delle pene per questo delitto senza conoscerne l'esistenza, e può ezialdìo conoscere che questo delitto è più atroce del semplice omicidio.

Per determinare il linguaggio su di questa materia chiameremo *relazioni reali* quelle relazioni che non sono semplici vedute dello spirito, ma relazioni realmente esistenti, come sono quella che passa fra la modificazione ed il soggetto, e quella che passa fra l'effetto e la causa; chiameremo *relazioni logiche* le relazioni che sono semplici vedute dello spirito, come sono quelle di *identità* e di *diversità*, di *uguaglianza* e di *disuguaglianza* ec.

Chiameremo poi *sintesi ideale oggettiva* quella che fa conoscere le relazioni logiche fra gli oggetti reali; e *sintesi ideale soggettiva* quella che fa conoscere le relazioni logiche fra le nostre idee.

§. 423. Voi avete l'idea delle ali, avete anche quella di un cavallo: l'intima coscienza vi attesta che potete formarvi l'idea di un cavallo alato. Questa idea non ha un oggetto reale a cui corrisponda; non vi sono nella natura de' cavalli alati; ma le idee parziali, di cui si compone, corrispondono a degli oggetti reali. Le ali son reali negli uccelli, ed il cavallo è un animale di un uso frequente nella società. Similmente voi potete formarvi l'idea di un uomo col capo di cane: il capo del cane è reale nel cane, ed il busto del corpo dell'uomo è reale nel corpo umano; ma un corpo, le cui parti sieno la testa del cane, ed il busto dell'uomo, non ha nella natura alcuna esistenza. Voi avete l'idea del colore del latte, e del colore dell'oro, di un fiume, e di un monte; e voi potete formarvi le idee di un fiume di latte, e di un monte di oro. Riunendo le idee di una grandezza notevole, e della forma del corpo umano possiamo formarci l'idea di un gigante: riunendo le idee di una piccolezza notevole, e quelle della forma del corpo umano, ci formiamo l'idea di un pigmeo. Possiamo ugualmente combinare nello stesso corpo, ma in parti diverse, la grandezza, e la piccolezza. Così possiamo formarci l'idea di un corpo umano col busto di pigmeo, e colla testa di gigante. Similmente possiamo combinare in una sola idea le idee di più parti, e di più modi di oggetti diversi, e creare così un oggetto chimerico. Posso idearmi un corpo colla testa di uomo, ma il cui colore nel volto sia verde, e ne' capelli rosso, co' piedi di cavallo, colla coda di cane, con tre occhi nella fronte ec. Possiamo combinare in una sola idea le idee di più oggetti interi. Così possiamo formarci l'idea di un vascello, di un palagio, di un uomo con un serpente nel tergo. Concludiamo: *Lo spirito umano ha la facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponda alcun oggetto naturale, diverse percezioni che hanno ciascuna un oggetto naturale.* Io chiamo questa specie di sintesi *sintesi immaginativa* (4).

(4) Potrebbe anche chiamarsi genio, ed è posseduto in eminente grado dai sommi artisti e poeti. Non bisogna confonderlo coll'ingegno che indica meglio l'attitudine a scoprire rapporti anche lontani tra le idee. Il vocabolo inge-

Dagli esempj addotti vedete bene che questa sintesi immaginativa può eseguirsi in più maniere, 1. riunendo alla idea di un tutto naturale quella della parte di un altro tutto naturale: a ciò può riferirsi l'esempio del cavallo alato; 2. aggiungendo ad un tutto spogliato col pensiero del suo modo, o de' suoi modi naturali, il modo, o i modi di altri oggetti naturali: a ciò si possono riferire gli esempj recati del fiume di latte, del monte di oro, del gigante, del pigmeo, e del corpo umano colla testa di gigante, ed il busto di pigmeo; 3. combinando in una sola idea le idee di più parti, o di più modi di oggetti diversi, o formando tutte e due queste combinazioni: a questo terzo modo di sintesi immaginativa può ridurli l'esempio nel penultimo luogo di sopra recato; 4. combinando in una sola idea le idee di più oggetti interi: a ciò si possono ridurre gli ultimi esempj. Possiamo formare altre combinazioni a piacere: così riunendo all'idea di un modo quella di personalità il poeta personifica le virtù, i vizj ec.

In qualunque specie di sintesi immaginativa lo spirito non combina, se non le idee che l'analisi aveva separate. L'analisi è dunque in qualunque caso una condizione indispensabile per la sintesi.

§. 124. La sintesi immaginativa, che alcuni filosofi chiamano semplicemente *immaginazione*, non ha un oggetto reale naturale; ma l'uomo ha il potere di effettuare alcuni de' suoi prodotti. Questi possono perciò dividersi in due classi, ed offerirci un soggetto diverso di meditazione: alcuni nati dal pensiero senza oggetto reale naturale possono dall'opera dell'uomo ricevere l'esistenza, ed essere sommessi a' sensi: altri

gno deriva forse da quella parte delle chiavi, che serve ad aprire le serrature; può derivare anche dal gignere de' Latini, che esprime la fecondità e la forza della mente, e così resterebbe confuso col genio, grado massimo dell'ingegno. Il vocabolo talento deriva forse dall'antico talentum, specie di moneta, e ciò per denotare il suo pregio. — Se l'ingegno comprende analogie lontane e diverse è vasto o esteso; se riposte o affatto sconosciute è acuto o perspicace ed inventivo. La profondità suol essere in ragione inversa dell'estensione, e viceversa.

nati dal pensiero son diretti solamente al pensiero medesimo; e gli offrono de' piaceri proprj dell' uomo. Incominciamo dall' esame de' primi.

Giovanetti, gettate uno sguardo attento su la natura, ed osservate l' impero che l' uomo vi esercita. Che cosa presenta essa mai la terra abbandonata a se stessa, priva dell' opera dell' uomo, se non se un aspetto tetro e spaventevole? Montagne e pianure oppresse da folte boscaglie, oscure, ed impenetrabili, abitate da animali carnivori, e feroci, da insetti e rettili velenosi e micidiali. Osservate poi la terra medesima in quelle stesse contrade sotto l' azione dell' essere ragionevole ed attivo, vedrete delle deliziose campagne, degli alberi collocati ad una giusta distanza fra di essi, adorni di un' amena verdura, carichi di frutti che co' loro variati colori producono su gli occhi un energico incantesimo, colle loro grate esalazioni allettano l' odorato, e co' loro soavi sapori spandono sul senso del gusto dei nuovi piaceri. Vedrete delle vasche nelle cui limpide cristalline acque guizzano de' vivi pesci; osserverete dei ridenti ruscelli che, inaffiando gli alberi, e le piante, vi mantengono la vegetazione, e la vita. Scorgerete degli ameni viali che vi presentano una superficie ben levigata; una figura rettangolare col lati adorni di ombrosi alberi; gli vedrete intersecati nelle giuste distanze da altri viali consimili, e sarete colpiti dall' aspetto di magnifiche fontane situate negli angoli di questi ameni viali. Tal' è lo spettacolo che vi presenta una villa deliziosa. Ma questa villa non è mica un prodotto cieco della natura: essa è l' opera dell' uomo, il quale ha combinato i materiali della natura per produrre lo spettacolo che vi ho descritto. Una tale opera ha avuto la sua nascita nel pensiero dell' uomo, e questo pensiero, imperando sul corpo umano, l' ha effettuata al di fuori. Essa è un prodotto della sintesi immaginativa, la quale, combinando insieme le percezioni che l' analisi aveva diviso dal gruppo delle impressioni sensibili, ha formato il quadro ideale di questa villa che la mano dell' uomo ha effettuato.

I prodotti della sintesi immaginativa non sono dunque di una stessa specie. Niuno di essi ha un modello nella natura, ma tutti nascono nel pensiero; alcuni nondimeno di essi dopo di esser nati nel pensiero, son capaci di essere effettuati al

di fuori. L'artista è limitato nella sua esecuzione dalla natura stessa: egli non può creare a suo grado: dee contentarsi di correggere, di migliorare, di abbellire (1). Non gli è permesso di ripetere tutte l'esperienze per osservare l'effetto delle disposizioni che egli ha in veduta. Bisogna dunque che abbia presente al pensiero tutto il quadro che disegna, e che applichi a questo quadro immaginario il suo giudizio. Egli dee aver la facoltà di giudicare con anticipazione dell'effetto che produrrebbero questi oggetti nati nel pensiero, se avessero un'esistenza al di fuori, e colpissero i nostri sensi. Questa facoltà

(1) *Non a tutti al certo piacerà quest'espressione di correggere, di migliorare, di abbellire la natura. Nel conflitto in cui si trovano al di nostri le opinioni dei letterati su quest'oggetto, non mi sento inclinato a mettere in campo una teoria forse con nuovi sogni tra le tante che odo da ogni parte. Solo mi arrischierò a dire che, sia pregiudizio, sia ignoranza, sia qualche volta proprio comodo, la massima parte degli uomini ama di vedere spianate alcune prominenze naturali del terreno, rivestite di piante ed irrigate alcune parti aride e nude naturalmente, tolte di mezzo alcune erbe ed alberi secchi o inutili che naturalmente si trovano per i campi ec., e di più pretende che sia bello a preferenza di un altro luogo campestre un giardino che presenti una certa simmetria nelle parti, un certo ordine negli alberi, adorno di statue, fontane ec. Una descrizione che presenti tutto ciò che accade, appunto come accade, accennando cioè le più minute particolarità, colpisce meno di una che ne scelga a proposito alcune, ne modifichi altre. Ed un pittore che, copiando i bei lineamenti di un volto, vi unisce anche un adatto colorito, ma più delicato di quello del suo originale, e dà un'elegante disposizione alle masse dei capelli, alle vesti, ec., alletta più non trattandosi di un ritratto, che se sta attaccato al modello fino allo scrupolo di copiare qualche macchia naturale della pelle, le sue piccole irregolarità, le chiome mal disposte, ec. Talchè non mi sembra poi una proposizione da metter sotto sopra il mondo il dire agli artisti, ai poeti: scegliete gli oggetti della natura, abbelliteli, correggeteli, se fa bisogno.*

costituisce ciò che *lord Chatam* chiamava *l'occhio profetico del gusto*. Quest'occhio vede tutte le bellezze di cui un luogo è suscettibile molto tempo prima che vi fossero prodotte: quest'occhio all'istante in cui confida alla terra un arboscello si colloca, supponendolo cresciuto, sotto le sue foglie, e gode dell'aspetto che esso dee offrire da tutti i punti donde si osserva.

Tutte le arti meccaniche sono un prodotto della sintesi immaginativa; essa è perciò l'origine della civiltà dei popoli. Tutte le arti meccaniche sono o primitive, o miglioratrici. Quelle servono a produrre i materiali, queste a migliorarli. La caccia, la pesca, la pastorizia, l'agricoltura, la metallurgia sono le arti primitive, tutte le altre appartengono alle miglioratrici. Or tanto le une che le altre nascono dalla combinazione di diverse percezioni in una complessa, a cui, sebbene non corrisponda alcun oggetto naturale, può nondimeno per l'opera dell'uomo corrispondere un oggetto sensibile. Il pensiero, che tirando con un'arma qualunque si uccide un animale, ha dovuto precedere la caccia; quello di poter prendere coll'uso di alcuni strumenti de' pesci, la pesca; quello del vomere, l'arare la terra. Gli oggetti reali sono o naturali, o fattizj; un animale è un oggetto reale naturale, un vascello è un oggetto reale fattizio. Noi siamo circondati da oggetti fattizj e da oggetti naturali modificati dall'opera umana. Osservate quel palagio ove abitate, esso è l'opera dell'arte non della natura; ma prima di costruirsi se n'è dovuto formare il disegno nel pensiero; è stato necessario di combinare insieme tante percezioni che lo spirito aveva separate dagli oggetti a lui offerti dalla natura. Dite lo stesso della veste con cui vi coprite, del letto ove dormite, delle vivande di cui vi nutrite.

Da ciò vedete che si dee dividere la sintesi immaginativa in due specie, cioè in *sintesi immaginativa civile*, ed in *sintesi immaginativa poetica*. La prima ha per termine delle sue operazioni gli oggetti reali ma fattizj; la seconda si riferisce ad oggetti chimerici, cioè ad oggetti che nè la natura, nè l'arte produce, ma che il poeta finge che vi sieno.

§. 425. Allora che l'analisi del filosofo separa il modo dal soggetto, non fa altra cosa se non che attendere al modo senza attendere al soggetto; ma non dà mica al modo la sussisten-

za del soggetto, essa non riguarda questo modo come una persona; se facesse altrimenti, il filosofo non si distinguerebbe dal poeta. I vocaboli astratti del filosofo, *moto*, *solidità*, *colore*, *sensibilità*, *attenzione* *ec.* denotano solamente de' modi, ma non già delle persone: essi esprimono solamente un atto dell'analisi, non già un atto della sintesi immaginativa. Il linguaggio del poeta è diverso; egli personifica le qualità delle cose. L'amore, la giustizia, la virtù, la febbre, la vittoria, non sono altra cosa che modi; il poeta unisce alle idee di questi modi l'idea di *persona*, e così personifica gli accidenti. Questa sintesi immaginativa dà al poeta de' prodotti meramente immaginari, che non solamente non hanno un'esistenza nella natura; ma che non possono effettuarsi giammai. Gli oggetti reali sono o naturali, o fattizi: le *dive* del poeta non sono nè dell'una, nè dell'altra specie; esse son cose immaginarie.

Questa personificazione forma una parte delle bellezze della poesia. Il Tasso nel principio del canto secondo personificando l'aurora, scrive elegantemente così:

« Già l'alba messaggiera erasi desta
 « Ad annunziar che se ne vien l'aurora,
 « Ella intanto s'adorna, e l'aurea testa
 « Di rose colte in paradiso inflora.

Bellissima è anche la stanza prima del canto decimoquarto:

« Usciva omai dal molle, e fresco grembo
 « Della gran madre sua la notte oscura,
 « Aure lievi portando, e largo nembo
 « Di sua rugiada preziosa, e pura,
 « E scuotendo del vel l'umido lembo;
 « Ne spargeva i fioretti, e la verdura;
 « E i venticelli dibattendo l'ali
 « Lusingavano il sonno dei mortali.

La sintesi immaginativa del poeta riunisce alla testa ed al petto di donna il corpo di cane, le zampe di leone, la coda di serpente, e le ali di uccello, e forma un mostro a cui dà

il nome di *sfinge*. Un tal mostro rimane nella sola fantasia del poeta (1).

L'oggetto principale della poesia si è di crear de' piaceri per l'immaginazione. Essa non perde di mira questo scopo anche allora che si versa su cose reali: che cosa essa fa in questo caso? Allontana dall'oggetto tutto ciò che è contrario alle affezioni che vuol destare, e vi riunisce tutto ciò che concorre a destarle; e così il suo quadro si trova quasi sempre difforme dall'originale. Chi presentasse su la scena un'azione tragica tal quale essa è realmente accaduta, sarebbe nel pericolo di annojare gli spettatori (2). Al teatro l'eroe dee tuttora parlare conformemente al suo carattere ed alla sua posizione: il poeta riunisce in una conversazione sovente di una mezz'ora tutti i tratti del carattere sparsi in tutta la vita del suo eroe. Quando il poeta pone un eroe in iscena gli fa dire della maniera la più eloquente, ed armoniosa ciò che dee dire; niun eroe intanto ha fatto tali discorsi. È impossibile che l'eroe del poeta abbia parlato in versi, e che abbia fatto all'improvviso quei discorsi che il poeta ha impiegato alcune volte un mese a comporre.

La sintesi immaginativa crea de' piaceri sensibili, producendo degli oggetti fattizj, ma reali; e crea de' piaceri immaginarj formando delle combinazioni che l'uomo non ha il potere di far reali, e le quali son dirette solamente al pensare.

Ciò che vi ho detto su le cinque specie di sintesi, cioè su la sintesi *reale*, la sintesi *ideale oggettiva*, la sintesi *ideale soggettiva*, la sintesi *immaginativa civile*, e la sintesi *immaginativa poetica*, è della più alta importanza.

(1) *Il pittore e lo scultore però spesso esprime e presenta anche all'occhio quello che egli stesso o il poeta immaginò, sebbene non esista in natura l'oggetto corrispondente.*

(2) *Qualche letterato è d'un'opinione discorde da questa. Ma pure, a malgrado di speciosi discorsi e delle lagnanze contro i pregiudizii dell'educazione e delle abitudini, il fatto mostra fino al presente giorno che i nuovi tentativi non hanno bene risposto alle speranze; e la sentenza dell'A. è vera pur troppo:*

CAPO XIV.

DEL DESIDERIO E DELLA VOLONTÀ

§. 126. **L**a coscienza, e la sensibilità offrono allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri. L'analisi gli decompone, l'immaginazione rende permanenti i prodotti dell'analisi; la sintesi gli ricompone, e gli riunisce. Ma chi dirigerà per la costruzione dell'edifizio delle nostre conoscenze le operazioni dell'analisi, e della sintesi? Ecco, giovanetti, l'oggetto del presente esame. La risposta alla quistione enunciata si presenta tosto al mio spirito, e presentata al vostro la troverete soddisfacente. Allora che la vostra mano somministra il cibo alla vostra bocca, chi regola i suoi moti? E' senza dubbio la vostra volontà. Ma qual cosa mai eccita la vostra volontà a volere i moti della vostra mano? E' certamente il desiderio. Ma donde nasce il desiderio? Dal dolore della fame, e dal piacere del mangiare. Eccovi dunque la serie delle modificazioni del nostro spirito. Alcune nostre sensazioni son piacevoli, altre son dolorose; questo è un fatto. Io non esamino, se vi sieno delle sensazioni indifferenti; ma l'esistenza del piacere, e del dolore è incontrastabile. Al piacere segue una modificazione dello spirito che chiamiamo *desiderio*; al dolore segue una modificazione che chiamiamo *avversione*: questa consistendo nel desiderio della cessazione del dolore, può riguardarsi come una specie di desiderio. Al desiderio segue un'azione dello spirito che chiamiamo *volere* (1). La facoltà di volere si chiama *volontà*, e si chiama ancora volontà l'atto di questa facoltà, il quale abbiamo chiamato *volere*. Agli atti della volontà seguo-

(1) Non potrebbe il solo piacere, o il solo dolore muover la volontà senza che il piacere e il dolore producano il desiderio movente della volontà?

no le operazioni dell'analisi, e della sintesi. Ecco determinata in poche parole l'influenza della nostra facoltà di volere su le operazioni dell'intelligenza. Ma sviluppiamo più ampiamente questo impero della volontà su le nostre operazioni intellettuali.

§. 427. Trasportiamoci a' primi istanti della nostra vita intellettuale. Una moltitudine di sensazioni modifica in uno stesso istante lo spirito, e per rendere più semplice la nostra ricerca limitiamoci alle sensazioni della vista. Allora che i raggi della luce colpiscono i nostri occhi, il moto impresso nella retina si comunica al cervello, e questo moto del cervello è seguito da una modificazione nello spirito, la quale chiamiamo sensazione. Ora tosto che lo spirito riceve una moltitudine di sensazioni, dee riceverne qualcheduna che sia piacevole, se le altre non lo sono; oppure che sia più piacevole delle altre. Se tutte le sensazioni fossero indifferenti, lo sviluppo dell'intelligenza umana, ed il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe mica aver esistenza. Se tutte le sensazioni fossero indifferenti, lo spirito rimarrebbe in uno stato di letargo, e l'edificio intellettuale non potrebbe costruirsi. Questa ipotesi è contraria a' fatti che osserviamo, ed allo stato della nostra fisica organizzazione. Supponiamo dunque che qualche oggetto produca sensazioni più piacevoli, tosto nasce nello spirito il desiderio di queste sensazioni.

Qui mi domanderete: il desiderio è esso una modificazione dello spirito distinta dalla sensazione piacevole, o pure è la sensazione piacevole stessa? Nel trattato della filosofia morale io proverò che il desiderio consiste in una unione di percezioni piacevoli, e dolorose; e che non è altra cosa diversa da questo insieme di percezioni piacevoli, e dolorose (1). Ma comunque la cosa fosse, la questione nulla cambia alla genesi della volontà che ho in veduta di spiegare. Nato il desiderio, lo spirito agisce, cioè produce un atto di volontà. Ma

(1) Io fo consistere il desiderio (propriamente detto) nel fantasma piacevole di un oggetto, accompagnato dal giudizio doloroso dell'assenza di questo oggetto, (*Galluppi Lez. di log. e metaf. Lez. XCIII.*) L'avversione è costituita da un fantasma doloroso col giudizio piacevole dell'assenza dell'oggetto. (*Idem ibi*).

che cosa vuole egli mai? Egli vuol provare questa sensazione isolata dalle altre; in conseguenza egli vuole 1. che cessi, per quanto è possibile, l'impressione degli altri oggetti su di lui; 2. che si aumenti l'impressione dell'oggetto piacevole. Questi atti della volontà son seguiti da un moto del cervello, il quale è seguito da un moto dell'organo che si porta verso l'oggetto esteriore. La volontà produce dunque una modificazione nel corpo.

Noi abbiamo qui due serie di fatti in ordine inverso, 1. azione dell'oggetto su l'organo, dell'organo sul cervello, e del cervello su lo spirito; 2. azione dello spirito sul cervello, del cervello su l'organo che si dirige verso l'oggetto.

Gli organi esteriori de' sensi, il cervello e lo spirito possono dunque, e debbono esser considerati in due stati interamente opposti. Nel primo l'organo, e il cervello ricevono il moto dal di fuori; nel secondo il cervello, e l'organo ricevono il moto dallo spirito. Nel primo stato la modificazione dello spirito nasce dall'impressione del cervello; nel secondo l'impressione del cervello nasce dall'azione dello spirito. Nel primo stato lo spirito è *passivo*; nel secondo è *attivo*; poichè nel primo riceve una modificazione, nel secondo modifica il corpo. Sensibilità passiva, attività, ecco due attributi che l'esperienza ci forza di riconoscere nello spirito.

Sebbene la direzione degli organi renda più forte l'azione dell'oggetto su lo spirito, pure se egli non concentrerà su quest'oggetto la sua attività, l'attenzione non avrà esistenza. Dalla volontà di avere isolata questa sensazione piacevole nasce dunque il concentramento dell'attività dello spirito su di essa. Questo concentramento sembra consistere nel ritenere questa sensazione avuta, e nello escludere gli altri oggetti che si offrono nel medesimo tempo al pensiero. Noi non conosciamo la natura di quest'azione; ma l'azione è un fatto che l'intimo senso ci rivela. Quest'azione dello spirito viene in seguito del volere; l'influenza dunque della volontà si estende su lo spirito stesso. Il concentramento dell'attività dello spirito su l'oggetto piacevole rende la sua sensazione più chiara, il che vale quanto dire, che isola questa sensazione dalle altre e la distingue. L'allontanamento degli organi dagli altri oggetti, e la loro direzione su l'oggetto piacevole; l'allontanamento del

pensiere dagli altri oggetti, e la sua direzione verso l'oggetto piacevole, sono de' fatti che avvengono nel corpo, e nello spirito in seguito del volere; dopo di questi fatti la percezione dell'oggetto s'isola e diviene distinta. Ecco ciò che un'esperienza incontrastabile ci rivela. Le operazioni dell'analisi dipendono dunque dalla volontà. Lo stesso dee dirsi delle operazioni della sintesi, le quali suppongono quelle dell'analisi.


L'influenza della volontà su le nostre operazioni intellettuali sarà in ciò che segue più ampiamente spiegata.

§. 428. Se mi domanderete, perchè ho distinto la volontà dal desiderio, vi risponderò che vi son de' desiderj non seguiti dalla volontà. Un idropico, malgrado il desiderio di bere, si astiene dall'acqua. Lo spirito non è libero nel desiderio; ma è attivo e libero nel volere (4).

Osservate ancora che non si dee confondere il volere col *deliberare*. La *deliberazione* viene in seguito dell'esperienza: questa ci attesta che vi sono de' piaceri seguiti da grandolori. Un uomo che trovasi riscaldato trova piacere a bagnarsi coll'acqua fresca; ma ciò, impedendogli la traspirazione, gli reca in seguito de' gravi dolori. Un uomo trova gran piacere al giuoco; egli è possessore di una mediocre somma di danaro: giuocando la perde: questa perdita è seguita da tutti i dolori dell'indigenza, e da' rimorsi che l'accompagnano. Di quanti dolori è sovente cagione l'eccesso del bere, e del mangiare! Similmente vi son de' dolori seguiti da gran piacere. Un uomo ha la terzana; la chinachina gli reca del disgusto; ma questo disgusto è seguito dalla sanità. Avvertito l'uomo dall'esperienza che vi sono de' piaceri, i quali son seguiti da maggiori dolori, e dolori seguiti da maggiori piaceri, nasce in lui all'idea del piacere, e del dolore la *deliberazione*, la quale consiste nel paragonare il piacere o il dolore; che si

(4) *Se il desiderio dee ridursi ad un piacere o ad un piacere misto di dolore può benissimo dirsi che questo piacere misto è involontario: talora però ci poniamo volontariamente in stato di provarlo. Ma perchè non dire il motore della volontà è il piacere, o un misto di piacere e di dolore, e chiamar piuttosto desiderio un atto della volontà non accompagnato da azione esterna?*

ha in veduta, colle sue conseguenze; ed in seguito di un tal paragone ha luogo il volere. Ma ciò non avviene ne' primi istanti della nostra vita intellettuale: in questi il desiderio è tosto seguito dal volere. Un più ampio esame della volontà è riserbato nella filosofia morale.



CAPO XV.

DELLA MEMORIA, DELLA REMINISCENZA, DELLA DIMENTICANZA.

§. 429. **F**ar l'analisi delle facoltà dello spirito significa determinare le facoltà elementari dello stesso; ma qual sarà il segno per conoscere che una facoltà sia distinta da un'altra, e che sia una facoltà elementare? Noi non possiamo conoscere le facoltà dello spirito in altro modo se non che per mezzo delle loro operazioni. Noi distingueremo dunque due facoltà dello spirito fra di esse, allora che ci faranno percepire oggetti diversi (4), o allora che un'operazione può andar dis-

(4) *Ci sembra che questa caratteristica non serva a indicare le facoltà distinte dello spirito, perchè altrimenti bisognerebbe assegnare tante facoltà distinte quanti sono gli oggetti diversi che si possono percepire, e sono indefiniti. Mi piacerebbe però di veder riunite in una facoltà sola la coscienza (senso interuo) e la sensibilità (senso esterno). Può dirsi però che, sebbene operino insieme, rimangono sempre distinte, e che potrebbe esistere un essere dotato della coscienza, senza aver la facoltà di percepire un fuori di sé. Il dire che distingueremo una facoltà da un'altra, allorchè un'operazione può andar disgiunta dall'altra, non mi par molto rigoroso e atto a convalidare il bel sistema del ch. autore. Direi piuttosto allorchè un'operazione rimane distinta da un'altra, sebbene sia unita ad altre o ne dipenda. Così, sebbene, per es., l'immaginazione dipenda dall'attenzione e quindi dalla volontà; la sintesi e l'analisi, la volontà e il desiderio siano unite alla sensibilità o all'immaginazione, pure rimangono sempre distinte. Sono inoltre distinte perchè, ammessa l'esistenza di una, non ne viene necessariamente l'esistenza di un'altra.*

giunta dall'altra. Noi riguarderemo come elementare una facoltà, allora che la sua operazione non può decomporci, ed in conseguenza non può spiegarsi col concorso di più facoltà: l'*io* è distinto da *un fuor di me*. La coscienza, che è la facoltà di percepire il *me*, e le sue modificazioni, è dunque distinta dalla sensibilità, che è la facoltà di percepire gli oggetti esterni che agiscono su di me. Inoltre si può dirigere la sua attenzione agli oggetti esterni, ed acquistare di essi, mediante la meditazione, delle cognizioni esatte; intanto si può ignorare il sistema delle facoltà dello spirito; poichè la meditazione in questo caso non si dirige su ciò che offre la coscienza; ma su ciò che offre la sensibilità. Quindi un fisico, il quale non è giammai rientrato nella solitudine del suo intendimento, non avrà le nozioni esatte delle facoltà dello spirito, e sarà imbarazzato a spiegare i fatti intellettuali. Il meditare sulla coscienza non è dunque la stessa cosa che il meditare sulle sensazioni. La coscienza dee dunque riguardarsi come una facoltà distinta dalla sensibilità.

Sebbene un oggetto non possa essere immaginato senza esser prima sentito, pure può esser sentito senza esser immaginato. L'*immaginazione* è dunque distinta dalla coscienza, e dalla sensibilità.

Gli oggetti possono essere presenti allo spirito, senza essere decomposti; l'*analisi* è dunque distinta dalla coscienza, e dalla sensibilità; ma è essa ancora distinta dalla immaginazione? Un principio di analisi è necessario acciò abbia luogo l'immaginazione. Ma da ciò non segue che l'analisi sia la stessa cosa dell'immaginazione, ma solamente una condizione, perchè l'immaginazione abbia esistenza; e sebbene l'immaginazione si riguardasse come l'effetto dell'analisi, non segue perciò che l'immaginazione non si debba considerare come distinta dall'analisi. Inoltre sembra, che lo spirito sia passivo nell'imma-

stenza dell'altra; ed infatti potrebbe esistere uno spirito dotato della facoltà di sentire, e non di quella d'immaginare; oppure uno spirito dotato della facoltà di sentire, volere, analizzare, sintetizzare, ma non di immaginare, ec. Sono di più elementari, perchè non si possono scomporre in altre facoltà distinte.

ginazione; ed attivo nell'analisi, come chiaramente spiegheremo in appresso. L'analisi è dunque distinta dalla coscienza, dalla sensibilità e dall'immaginazione.

La sintesi, la quale ricompone e riunisce, è distinta da tutte e quattro le facoltà enunciate. Il desiderio può stare senza il volere; il desiderio è dunque distinto dalla volontà. Niuna operazione delle facoltà enunciate può scomporsi, nè spiegarsi col concorso delle altre; esse son dunque tutte elementari. Può nondimeno eccettuarsì il desiderio, il quale, secondo la dottrina che spiegheremo nella filos. mor., essendo uno stato misto dell'anima, può spiegarsi col concorso di altre facoltà.

La coscienza, e la sensibilità fanno incominciare la nostra vita intellettuale; l'analisi viene in seguito, ma l'analisi è sotto l'influenza della volontà mossa dal desiderio; il desiderio poi viene immediatamente dopo il piacere ed il dolore: quindi segue immediatamente la volontà. A questa segue l'analisi, indi l'immaginazione, la quale riproducendo i prodotti dell'analisi, somministra de' materiali alla sintesi, la quale è ancora sotto l'influenza della volontà. Sensibilità, coscienza, desiderio, volontà, analisi, immaginazione, sintesi, ecco l'ordine cronologico delle facoltà dello spirito.

Spiegare il sistema delle facoltà dello spirito significa determinare le facoltà elementari dello stesso, ed il loro ordine. Noi abbiamo fatto l'una, e l'altra cosa; abbiamo dunque spiegato il sistema delle facoltà dello spirito. Un tal sistema è luminoso, ed è da meravigliarsi che i filosofi non l'abbiano veduto (1).

§. 130. Fra le facoltà elementari dello spirito abbiamo numerato l'*immaginazione*, cioè la facoltà di riprodurre le percezioni nell'assenza degli oggetti. Questa operazione è il fondamento dell'esperienza. Allora che veggo dell'acqua, per poter dire: *l'esperienza attesta che il bere dell'acqua estingue la sete*, è necessario che si riproduca la percezione del bere dell'acqua, della sete, e di quel modo di essere che segue al bere dell'acqua; ma questa sola operazione è insufficiente sen-

(1) Chi bramasse vedere compendiosamente esposti i varj sistemi de' filosofi antichi e moderni più celebrati, legga il Cap. 4. degli *Elementi di Filosofia* del prof. B. Poli, ove troverà anche molte importanti osservazioni sui medesimi.

za il *riconoscimento*, cioè senza il sentimento di averla avuta. Se non riconosco di averla avuta, non può dire: *l'esperienza mi attesta*: questa espressione significa: *i sensi mi hanno fatto percepire*. Il riconoscimento è dunque necessario per l'esperienza. Alcuni filosofi per ciò, distinguendo l'immaginazione dalla memoria e facendo consistere la prima nella facoltà della riproduzione delle idee, essendo assenti i loro oggetti, e la seconda nella facoltà di riconoscerle, cioè di avere il sentimento di averle avute, ripongono la memoria fra le facoltà elementari dello spirito.

Ma esaminando attentamente l'origine di questo fatto intellettuale, che chiamiamo *riconoscimento*, si vede che esso è un effetto dell'associazione delle idee che abbiamo spiegata nel capitolo XII. Io suppongo di aver veduto un uomo in un tempio; allora che veggo quest'uomo in una villa, la percezione parziale di quest'uomo risveglierà la percezione totale, cioè la percezione del tempio con quest'uomo. La percezione dell'uomo di cui parlo si trova dunque nel mio spirito raddoppiata; una fa parte della percezione totale del tempio, un'altra fa parte della percezione totale della villa: lo spirito ha il sentimento di queste due percezioni complesse; in ciascuna delle quali entra come parte la percezione dello stesso uomo; ed in questo sentimento consiste per lo appunto il *riconoscimento*. Se vedendo questo uomo, la sua vista non ci risvegliasse niuna idea, benchè veduto l'avessimo le migliaia di volte, non ci accorgeremmo di averlo altra volta avuto dinanzi. Allora che poi la sua vista ci risveglierà le altre idee, che erano unite alla sua, riconosceremo di averlo altra volta veduto, perchè ne troveremo duplicata l'idea; l'una congiunta alla serie delle percezioni che attualmente insieme con lui ci son fatte dagli altri oggetti presenti; l'altra congiunta alla serie delle percezioni che ci si risvegliano del luogo, e delle altre circostanze in cui l'abbiamo prima veduto. Questa doppia idea, che abbiamo di lui, fa che lo stess'oggetto da noi si consideri e come presente e come assente, e quindi abbiamo il sentimento di averlo altre volte veduto. Se due sono le serie d'idee delle circostanze passate, che la sua presenza ci desta, noi ci ricordiamo di averlo veduto due volte, se tre, tre volte, se niuna, non ne abbiamo alcun riconoscimento.

Avviene alcune volte che l'immaginazione risveglia alcune idee senza il sentimento di averle avute. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiero che io mi trovo aver letto in un libro senz'aver il sentimento di averlo letto. Un tal fatto si spiega coll'osservazione antecedente. Se io ho avuto la percezione A unitamente alla percezione B, ritornandomi A con C, mi ritornerà B; ma per lo riconoscimento di A è necessario che abbiano luogo nel mio spirito queste due serie di percezioni, cioè A C, A B; ora può darsi che in vece delle quattro percezioni A C, A B, abbiano luogo solamente queste tre percezioni A C B, allora la percezione B essendo unica non porta con se il riconoscimento, siccome nol porta la percezione A; sebbene questa serva a far nascere la percezione B. Se avendo concepito il pensiero di risolvere una quistione, ho letto in un libro la soluzione della stessa, può essere che, ritornandomi in mente la quistione, questo pensiero riproduca quello della soluzione senza riprodurre quello del libro in cui l'ho letto. In tal caso il pensiero della soluzione non si trova in due serie di percezioni, e non è unito col sentimento del me presente, e del me passato.

Non mi sembra dunque necessario di riporre fra le facoltà elementari dello spirito la memoria. Il riconoscimento può spiegarsi per mezzo dell'associazione delle idee che è la legge dell'immaginazione.

§. 431. L'ultima osservazione, che abbiamo fatta, ci dà il motivo di spiegare un altro fatto intellettuale. Supponiamo, che avendo avuto la percezione A unitamente alla percezione B, riprodotta la percezione A per mezzo de' sensi, si riproduca la percezione B per mezzo della immaginazione; in tal caso, come abbiamo detto, non avremo il riconoscimento della percezione A. Supponiamo però che la percezione B riprodotta per mezzo della immaginazione risvegli le percezioni socie C, D, e si raddoppi. Esistendo il fantasma B colle attuali percezioni sensibili, e coi fantasmi degli oggetti percepiti per mezzo de' sensi insieme colla percezione sensibile B, cioè colle percezioni C, D; avremo allora queste percezioni A B, B C D. Supponiamo di nuovo, che lo spirito attendendo alla percezione D, questa risvegli le percezioni socie A C, e si raddoppi; avremo allora queste serie di percezioni nel tempo

stesso, A B, B C D, D A C; ma in tal caso avremo la percezione di A raddoppiata; nascerà in conseguenza il riconoscimento di A. Ora un tal riconoscimento non è stato immediato alla riproduzione della percezione A, ma è venuto in seguito alla riproduzione della percezione D. Il riconoscimento della percezione A non immediato ma *mediato*, cioè avvenuto per mezzo della riproduzione della percezione D, io lo chiamo *reminiscenza*.

Vedete bene da ciò che ho detto, che la reminiscenza è un effetto dell'associazione delle idee, e che non abbiamo in conseguenza bisogno di riporla fra le facoltà elementari dello spirito.

Gli esempj della reminiscenza sono frequenti nella vita umana: Ho veduto Tizio in un tempio seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone; Tizio mi ritorna dinanzi, io noi riconosco; egli mi dice: ricordatevi che mi avete veduto nel tal tempio; l'idea del tempio si risveglia allora unitamente a quella delle persone, che erano unite a Tizio, e si raddoppia, poichè va unita tanto colle attuali percezioni sensibili, che co' fantasmi delle persone che io aveva vedute nel tempio con Tizio: o, il che vale lo stesso, perchè va unita tanto col sentimento del me presente, che con quello del me affetto di modificazioni passate. Io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone che erano con Tizio: qu'este risvegliano l'idea di Tizio, la quale perciò si raddoppia, ed io allora dico a lui: appunto me ne ricordo, io vi ho veduto nel tal tempio in compagnia delle tali persone. Il riconoscimento di Tizio è dunque un effetto prodotto non già dalla riproduzione semplice della percezione di Tizio; ma dalla riproduzione delle percezioni delle persone che erano in compagnia di lui: un tal riconoscimento costituisce la reminiscenza o la rimembranza.

§. 432. Alcune volte avviene che la riproduzione della percezione A produca un riconoscimento dubbio in modo che, presentato di nuovo a' nostri sensi l'oggetto, dubitiamo se l'abbiamo percepito. La ragione di un tal fatto si è che, caduto di nuovo l'oggetto sotto i nostri sensi, l'immaginazione riproduce la sua percezione in un'altra serie di percezioni, ma in un modo sì oscuro, che se ne ha una coscienza molto languida. Altre volte avviene che, riprodotta co' sensi la per-

cezione A, riconosciamo di avere altre volte percepito l'oggetto; ma non sappiamo denotare il tempo, il luogo e le altre circostanze in cui l'abbiamo percepito. La ragione di questo fatto si è, perchè, riprodotta per mezzo de' sensi la percezione A, l'immaginazione la riproduce in un'altra serie di percezioni; ma con questa diversità che riproduce la percezione A con una chiarezza sufficiente, e le altre percezioni, che vi si erano associate, le riproduce in un modo sì oscuro, che se ne ha una molto languida coscienza.

Avviene ancora che, riprodotta co' sensi la percezione A, ci sembri di averla altra volta avuta in un tal tempo, in un tal luogo, e nelle tali circostanze; ma dubitiamo se questa percezione attuale sia effettivamente la stessa, cioè dubitiamo, se l'oggetto, che attualmente percepiamo per mezzo de' sensi, sia lo stesso di quello che abbiamo altre volte percepito. Sono stato più volte in un giardino: una volta sola ho veduto colà un uomo che non aveva giammai veduto: quest'uomo mi ritorna in una strada per la seconda volta dinanzi: l'immaginazione mi riproduce la sua idea colla serie delle idee, le quali formavano l'idea totale del giardino da me più volte veduto: l'idea di quest'uomo si riproduce in un modo oscuro, laddove la serie delle altre idee parziali del giardino si riproduce in un modo sufficientemente chiaro; io dico allora: è certo che nel tal giardino ho veduto un uomo che io non aveva prima veduto; mi sembra che sia quell'istesso, che ora vedo; ma non potrei con certezza affermarlo.

Osservate che tutti i fatti, di cui ho parlato nel presente §., possono ancora avvenire, se la percezione A si riproduce per mezzo dell'immaginazione, e non per mezzo de' sensi, come abbiamo fin qui supposto.

L'ultimo fatto, di cui ho parlato, ci presenta l'opportuna occasione di fare una distinzione fra *dimenticarsi*, e *non ricordarsi*. Chi sa d'aver avuto un'idea, e non può richiamarla, chiaramente dice essersene dimenticato; chi non sa di averla avuta è quegli che non si ricorda.

Tutti i fatti intellettuali dunque, che riguardano la memoria, si spiegano per mezzo della immaginazione, e della legge dell'associazione delle idee che l'immaginazione segue ne' suoi atti diversi.

CAPO XVI.

DEL SONNO (1) E DE' SOGNI.

§. 433. **Q**uasi la metà della nostra vita scorre dormendo: questo stato giornaliero del nostro spirito non lascia di presentarci de' fatti che meritano la nostra attenzione; tentiamo di spiegarli per mezzo dell'analisi che abbiain fatto delle facoltà dello spirito.

La quistione principale psicologica su i sogni si è: quale è lo stato dello spirito nel sonno? O in altri termini: quali sono le facoltà che continuano ad essere in esercizio, e quali sono quelle il cui esercizio è sospeso?

È naturale di credere che quando siamo più inclinati a dormire che a vegliare, lo stato del nostro spirito si approssima più a quello, che esso riveste dormendo, che a quello che serba vegliando. L'esperienza c'insegna che, quando cerchiamo il sonno, ci sforziamo di allontanare per quanto possiamo tutte le occasioni di sviluppare l'attività del nostro spirito, e perciò evitiamo per quanto ci è possibile di dirigere la nostra attenzione su di tutto ciò che potrebbe interessarci. Allora che al contrario desideriamo di restare svegliati, dirigiamo la nostra attenzione su di qualche soggetto proprio a mettere in esercizio le nostre facoltà di analisi e di sintesi.

Alcune serie di suoni dispongono al sonno: tali sono il ronzamento delle api, il mormorio di un ruscello, la lettura di un discorso, il quale non ci interessa. Questa classe di suoni distrae l'attenzione, che lo spirito è portato a dare a' suoi pensieri, e non è di tal natura da richiamarla a se.

(1) *Il sonno abbassa le forze troppo esaltate, e può esser definito il riposo degli organi sensorii e dei movimenti volontari.* (Richerand).

Si osserva ancora che i bambini, e gli uomini poco abituati alla meditazione dormono facilmente. Occupati abitualmente dagli oggetti de' sensi, tosto che non han più bisogno di questi, le loro facoltà intellettuali divengono inattive. Queste osservazioni ci menano a stabilire che nel sonno l'esercizio delle facoltà di analisi, e di sintesi è sospeso, e che la nostra volontà perde allora quella influenza su lo spirito, e sul corpo che aveva durante la veglia (1). Lo spirito nella veglia è in-

(1) *Potrebbe darsi che sullo spirito non la perdesse, e la perdesse soltanto sul corpo, perchè lo stato in cui esso ritrovasi nel sonno rende nullo, ancorchè si esercitasse, il potere dello spirito sul corpo medesimo; e quindi a cagion della legge di commercio dello spirito col corpo restano sospesi gli effetti delle facoltà attive dello spirito. Rischiererò con un esempio materiale sì, ma forse molto adattato, quest'opinione che ardisco avanzare. Un suonatore ancorchè eseguisca colle dita i soliti movimenti sopra una tastiera di un piano-forte, quando le corde siano o rotte o allentate notabilmente, non ha più luogo il suono, sebbene egli faccia quel che facea quando lo strumento non ridotto in tale stato, produceva un bellissimo pezzo di musica. Supponiamo di più che uno abbia un braccio paralizzato, ancorchè voglia muoverlo, resta inutile il suo volere: tal mi sembra presso a poco lo stato dell'uomo addormentato. Quindi l'opinione di Dugald-Stewart, confutata più sotto, mi parrebbe adottabile, se egli non dicesse che l'esercizio della volontà non è sospeso nel sonno, ma solamente la sua influenza sullo spirito e sul corpo. Poichè mi sembra sospeso sul corpo o almeno su parte di esso, come sarebbero le braccia, le gambe, ec. e non sullo spirito, e forse sul cervello e quindi dà luogo con tale deduzione alla contraddizione che rileva in tale opinione dell'illustre scozzese il nostro filosofo. Adottando questa opinione che ho esposto, si potrebbe spiegare come il celebre matematico Frisì sciogliesse dormendo qualche problema che nella veglia avea tentato indarno di sciogliere; come ci formiamo dei fantasmi non corrispondenti ad alcun oggetto veduto quando eravamo desti, ec. La durata del sonno di più sembra in qualche modo dipendente in alcune*

sieme passivo ed attivo; nel sonno è solamente passivo. L'immaginazione riproduce alcune percezioni; queste si seguono secondo la legge dell'associazione delle idee senza che lo spirito possa dirigere questa serie, e farle cambiare il corso naturale.

§. 134. Se io pronunzio un vocabolo si desta in voi necessariamente una certa data sensazione di suono: non è in vostro potere di fare che questa sensazione sia tutt'altra di qualche è. Tosto che si desta in voi questa sensazione di suono, l'immaginazione riproduce l'idea associata a quel vocabolo; questa riproduzione è anche indipendente dalla vostra volontà. Se voi dirigete gli occhi su di un libro aperto, si riproducono nel vostro spirito alcune date sensazioni visuali dei caratteri scritti nella pagina esposta a' vostri occhi: voi potevate non aprire il libro, e non dirigere i vostri sguardi su la pagina, di cui parliamo; ma posto che i vostri sguardi son così diretti, non è in vostro potere d'impedire le sensazioni della vista che ne seguono: in questa supposizione queste sensazioni sono indipendenti dalla volontà. Ora colle sensazioni de' caratteri son legate le sensazioni di certi dati suoni; l'immaginazione dunque riproduce necessariamente queste percezioni di suoni, ed indi riproduce necessariamente ancora le percezioni di cui i dati suoni sono i segni: queste riproduzioni dell'immaginazione sono dunque ancora indipendenti dalla volontà. Lo spirito perciò è passivo nelle sensazioni, nei fantasmi, e nella coscienza di tutte e due queste specie di modificazioni, la quale è da esse inseparabile. Lo spirito essendo, come abbiain detto, solamente passivo nel sonno, segue che in questo stato possonsi considerare in esercizio solamente la sensibilità, e l'immaginazione.

Ciò supposto, lo spirito nel sonno può riguardarsi o come privo di qualunque sensazione, ed occupato di una serie di fantasmi solamente; o modificato da sensazioni, e fantasmi insieme; o finalmente privo di sensazioni, e di fantasmi. Non è tempo di esaminare, se questo ultimo stato sia possibile; parleremo di ciò a suo luogo.

circostanze dalla volontà: ciò non potrebbe aver luogo se l'esercizio della volontà cessasse affatto nel sonno.

De' cinque sensi, de' quali siam dotati, l'esercizio di quelli dell'odorato, dell'udito e del gusto, non è perenne ancora nella veglia: quello della vista soffre dell'interruzione per l'abbassar delle palpebre, e può soffrirne per una sottrazione volontaria degli occhi all'azione della luce. Il solo senso del tatto *passivo*, cioè il contatto coi corpi esterni è in un continuo esercizio, e non è in potere dello spirito il sospenderlo. Nel sonno può cessare l'esercizio di tutti i sensi; ma il contatto coi corpi esterni non può non esservi; ciò non ostante può supporre che questo contatto non produca alcuna sensazione nello spirito. Il sonno in cui si suppongono cessate tutte le sensazioni può chiamarsi *sonno profondo*. La differenza fra il sonno profondo e la veglia non è solamente in ciò, che nel primo stato son cessate affatto le sensazioni, laddove non sono cessate nel secondo; ma la principal differenza si è, che nella veglia lo spirito ha il potere di mettere in esercizio tutti i sensi che non vi sono; mentre un tal potere manca affatto nel sonno profondo.

Ma non sempre che il sonno ci prende cessano interamente in noi le sensazioni. Un urto che ricevasi, un qualche rumore che ci venga all'orecchio, o un'altra impressione, è sufficiente ad eccitare una sensazione, ma non si viva che vaglia a svegliarci; è questo lo stato ordinario del sonno.

La differenza dunque fra il sonno e la veglia mi sembra che possa consistere in due cose: 1. nel sonno lo spirito è solamente passivo; 2. nel sonno l'esercizio della sensibilità o è interamente cessato, o pure è molto limitato avuto riguardo a quello della veglia.

§. 435. Ammesso il fatto della sospensione nel sonno dell'influenza della nostra volontà su le facoltà intellettuali, e sul corpo, si possono fare due supposizioni; si può supporre che gli atti della volontà non abbiano luogo nel sonno; si può ancora supporre che questi atti sieno inefficaci. La prima supposizione, secondo *Dugald-Stewart*, non sembra conforme ai fatti. In un sogno, egli dice, noi ci crediamo in pericolo, e vogliamo chiamare altri a soccorrerci. Questo volere ordinariamente è senza effetto. Nel corso di un sogno che ci spaventa noi sentiamo che ci sforziamo di toglierci per mezzo della fuga al pericolo che ci sovrasta: malgrado ciò noi restiamo co-

ricati nel nostro letto. Il più sovente in questi casi sogniamo che tentiamo di sottrarci al pericolo, ma che qualche ostacolo ci trattiene. In quella modificazione particolare, che si denota col nome d' *Incubo*, si ha la coscienza dell' impotenza, in cui si è di agire sul corpo. Da questi fatti deduce il nomato filosofo, che l'esercizio della volontà non è mica sospeso nel sonno, ma solamente la sua influenza su lo spirito e sul corpo. Ma il raziocinio di questo ¹valent' uomo non mi sembra giusto.

Fa d'uopo distinguere la riproduzione degli atti della volontà dalla riproduzione della coscienza di questi atti. Una tal distinzione mi sembra che ci venga somministrata da fatti intellettuali, i quali ci si presentano alla giornata. Allora che io vi narro le risoluzioni che ho preso in certe circostanze della mia vita, è certo che il sentimento di quei miei voleri, i quali in quelle circostanze ebbero esistenza nel mio spirito, si riproduce; ma è certo ugualmente che, ritrovandomi nel momento della narrazione in circostanze diverse, quei miei voleri non si riproducono. Io vi narro che alla vista del pericolo di essere inseguito da' ladri presi la risoluzione di fuggire. È certo che nel narrarvi ciò io non rinnovo quella risoluzione, poichè se la rinnovassi fuggirei nel momento della narrazione; che cosa dunque in questo caso si riproduce nel mio spirito? Si riproduce certamente il solo sentimento di quel volere. Lo stesso avviene, quando ritrovandoci in disposizioni contrarie, ci pentiamo di alcune risoluzioni prese, {di alcuni sentimenti provati; si riproduce allora la coscienza di quelle risoluzioni, di quei sentimenti; ma le risoluzioni, ed i sentimenti non mica si riproducono (1).

Ciò supposto, potrebbe benissimo accadere che nel sonno, ne' casi enunciati, si riproduca il sentimento di quei voleri di cui si è parlato, non già il volere stesso: si riprodurrà il sentimento del voler parlare, ma non già il volere stesso, il sentimento di volere la fuga, ma non il volere stesso. Possiamo dunque riguardare lo spirito nel sonno come perfettamente passivo.

(1) *In certi sogni peraltro mi pare che si produca non solo il sentimento del voler fuggire, ec., ma anche ci sembri di far la risoluzione di voler fuggire ec.*

Galluppi Tom. I.

Nel §. 144. ho osservato, che in rigor filosofico l'associazione non appartiene che alle sole idee sensibili, che si può avere l'idea di un raziocinio fatto senza che si ripeta il raziocinio stesso; e che si può eziandio aver l'idea di un volere senza ripetere il volere stesso. Supporre con *Dugald-Stewart*, che l'attività dello spirito sia sospesa nel sonno, e che insieme non sia sospeso l'esercizio della volontà è una contraddizione. Lo spirito spiega eminentemente la sua attività nell'esercizio del volere; come dunque sarebbe egli insieme passivo nel sonno, e nell'esercizio della sua attività di volere? Se il corso de' pensieri nel sonno segue la sola legge di associazione; se questa non riguarda che le sole idee acquistate, e non mica gli atti dell'attività dello spirito, fa d'uopo riguardare come sospeso nel sonno l'esercizio della volontà.

§. 136. Lo spirito nel sonno è interamente passivo, nella veglia è insieme passivo, ed attivo. Ma qual causa sospendendo l'attività dello spirito il fa passare dalla veglia al sonno? Io lo ignoro, e dopo questa confessione non si ha altra domanda a farmi (1). Io credo che l'esperienza mi abbia fatto ammettere il fatto della sospensione dell'attività dello spirito nel sonno. Riguardando questo fatto come primitivo ed inesplicabile, parmi che con esso e con quello che stabilisce la limitazione della sensibilità nel sonno, si possano spiegare gli altri fatti che il sonno ci presenta.

I filosofi comunemente asseriscono che nel sonno gli oggetti assenti si riguardano come presenti. Gli idealisti, e gliscettici han preso da ciò argomento per impugnare la realtà delle no-

(1) *Le principali cause addotte per spiegare il sonno sono le seguenti: 1. L'abbassamento delle lamine del cervello, 2. La consunzione del fluido nerveo per l'esercizio fatto dal corpo nella veglia. Ma la prima ipotesi avvalorata dall'esempio di alcuni animali che si addormentano premendo il loro cervelletto, non persuade, perchè quello dee considerarsi piuttosto che un sonno uno stato morboso e semi-apopletico. La seconda ipotesi non regge, perchè non è provata l'esistenza di questo famoso fluido nerveo, e quando anche fosse provata, gli oziosi ed ineghittosi dovrebbero dormir meno degli altri, poichè meno di chi è attivissimo consumano di tal fluido, ed all'opposto dormono molto.*

stre conoscenze sensibili. Chi ci assicura, hanno eglino detto, che la nostra vita non sia un lungo sogno, e che siccome nel sogno si vede come reale ciò che non è, così non accada anche lo stesso nello stato che noi chiamiamo veglia?

Il principio da cui partono, sebbene ammesso comunemente, è falso; nel sogno non riguardiamo gli oggetti nè come presenti, nè come assenti. L'idea del *presente* è una idea relativa: non si può riguardare un oggetto come presente senza riferirlo ad un altro, che si riguarda come passato. Queste due idee di *presente* e di *passato* son relative l'una all'altra. Io ho il sentimento del *me* il quale percepisce il mio corpo assiso su di una seggiuola, lo ho insieme il sentimento del *me*, il quale percepisce il mio corpo steso su di un letto. Il sentimento del *me*, è il sentimento d'una cosa unica: le due percezioni del mio corpo sono dunque nello stesso *me*; ora l'*io* non può riguardare insieme il suo corpo come assiso su di una seggiuola, e come steso su di un letto: questi due stati sono esclusivi l'uno dall'altro; egli riguarda dunque l'uno come passato, e l'altro come presente, e dice: *quell'io che percepì il mio corpo steso su di un letto, lo percepisco ora assiso su di una seggiuola*. Supponiamo, che il sentimento del *me*, il quale percepisce il corpo assiso su di una seggiuola sparisca; rimarrà il solo sentimento del *me* il quale percepisce il suo corpo steso sul letto; ma con questo sentimento non sarà unita affatto l'idea del *presente*: questo stato del mio corpo non può essere percepito come presente senza percepirsene un altro come *passato*. Se i filosofi avessero fatto questa importante osservazione non sarebbero stati molto imbarazzati dall'argomento rapportato dagli idealisti e dagli scettici.

Ne' sogni non vi ha dunque alcuna idea nè di presente, nè di passato; questo fatto si spiega supponendo o interamente cessate le sensazioni, o quelle che si provano molto deboli in paragone de' fantasmi: poichè così lo spirito si può considerare come modificato da' soli fantasmi, e non potendo fare il paragone fra la serie de' fantasmi, e la serie delle sensazioni, non può mica aver l'idea del presente, nè quella del passato (4).

(4) Mi sembra però che nel sonno vi sia qualche cosa di

Ma diamo maggior precisione, e maggior chiarezza a questa dottrina. Egli bisogna non confondere il sentimento dell'identità personale, o sia il riconoscimento del *me*, col giudizio che fa l'analisi, ed indi la sintesi di questo sentimento. Il sentimento dell'identità personale, non essendo un effetto dell'attività intellettuale, ma solamente il sentimento, o l'idea del *me* in due serie di idee, può forse aver esistenza nel sonno; ma il giudizio che fa l'analisi, ed indi la sintesi di questo sentimento, non può aver esistenza, poichè suppone l'esercizio dell'attività intellettuale. Inoltre, considerando lo spirito come modificato da sole idee, egli non riguarda gli oggetti di queste idee, nè come reali, nè come non reali; poichè il dire, *ciò è reale, ciò non è reale*, è un atto della facoltà di giudicare. Se il remo immerso nell'acqua mi apparisce rotto, limitandomi alla sola apparenza, io non dirò: *il remo è rotto*, nè *il remo non è rotto*; io non pronuncierò dunque alcun giudizio su la realtà, o non realtà dell'oggetto di questa idea. Quando non si vuole tutto confondere, egli fa d'uopo distinguere l'idea dal giudizio. Noi non diciamo essere in errore l'astronomo, perchè le stelle gli appariscono a guisa di lucignoli accesi, e molto minori della luna. Finchè l'essere intelligente non dirà, *è, o non è*, non avrà luogo nel suo spirito nè la verità, nè l'errore. Lo spirito nel sonno ha de' fantasmi, ma egli non dice: *l'oggetto di questo fantasma è attualmente esistente*. In questo caso egli farebbe un giudizio, di cui in questo stato lo supponiamo incapace. Nel §. 444. ho detto, che quando il sentimento riprodotto rende

più che la riproduzione de' fantasmi, poichè quando sono sveglio e mi passa per la mente una serie di questi fantasmi, il sentimento che ne ho è molto più languido di quello che provo nel sonno. Infatti nel sogno questi fantasmi sono così vivaci che giungono a produrre quasi lo stesso sentimento in me come se gli oggetti loro corrispondenti facessero impressione sopra gli organi sensorj. Come si spiega ciò? — Non amo molto le ipotesi e però rispondo che non ne so nulla. Aspetto la savia determinazione di qualche filosofo, che ami render ragione di tutto in un modo qualunque sia.

presente allo spirito un raziocinio fatto altre volte, possono avvenire tre casi, o lo spirito trova esatto questo raziocinio, o lo trova difettoso: tanto nel primo, che nel secondo caso egli fa un nuovo raziocinio, il quale non dee riguardarsi come un effetto dell'immaginazione; ma della facoltà meditativa. Ma lo spirito potrebbe non fare un nuovo raziocinio, ed in tal caso egli non giudicherebbe nè esatto, nè difettoso il raziocinio, che l'immaginazione gli presenta; egli avrebbe solamente l'idea, o l'apparenza di un raziocinio senza mica ragionare. E questo per lo appunto è lo stato dello spirito nel sonno (1).

§. 437. La stravaganza de' sogni è il secondo fatto che conviene spiegare. Nel corso di uno stesso sogno noi ci rappresentiamo la stessa persona come presente in differenti parti del mondo. Alcune volte crediamo di avere un trattenimento con un amico morto. Sebbene la sua morte sia accaduta da poco tempo, e ci abbia prodotto il più vivo rammarico, noi obbliamo ch'egli sia morto e lo vediamo ancora nel corso di uno stesso sogno come morto, e poi come vivo. Donde nasce la stravaganza dei nostri sogni? L'ordine de' nostri pensieri nel sonno, o nella veglia dee essere molto differente; poichè nel sonno quest'ordine dipende dalle sole leggi dell'associazione delle idee, laddove nella veglia dipende da queste leggi combinate cogli atti delle nostre facoltà volontarie. Un fantasma eccita l'idea della morte di un mio amico; nella serie de' fantasmi un altro fantasma eccita l'idea di una azione di questo mio amico, ed in men che non balena io

(1) *Supponendo dunque attiva la volontà, e quindi ammettendo la possibilità di far qualche giudizio ed anche qualche raziocinio nel sonno, mi pare che si risponda egualmente bene all'obbiezione degli scettici e degli idealisti colla bellissima osservazione dell' A. Perchè supposto lo spirito non modificato dagli oggetti esterni, o modificato sì poco, che le modificazioni corrispondenti a questi non eccitano la nostra attenzione, non può aver luogo un giudizio che mostri come presenti alcuni oggetti ed altri come passati. Del resto supponendo attiva la volontà non ne viene che debbano restare attive anche le facoltà di analisi e di sintesi.*

veggo il mio amico prima morto e poi vivo. Un fantasma eccita l'idea di un avvenimento accadutomi in Napoli; un altro in seguito eccita l'idea di un altro avvenimento accadutomi in Milano: in pochi minuti io mi vedo in Napoli, ed in Milano. Osservate che la stravaganza dei sogni non eccita meraviglia: la ragione si è che la meraviglia suppone il paragone, e l'uso delle facoltà attive, e lo spirito essendo passivo nel sogno non paragona affatto.

Abbiamo detto che lo spirito nel sonno è modificato dai fantasmi secondo le leggi dell'associazione delle idee. Or come avviene che nei sogni vediamo alcune cose, che non avevamo giammai veduto? Ciò avviene, io rispondo, perchè queste cose sono state immaginate nella veglia. Quando leggiamo una descrizione, noi ci forniamo un quadro dell'oggetto descritto: se abbiamo sovente inteso parlare di una città che non abbiamo giammai veduta, il nostro pensiero se ne occupa attribuendole una situazione, una figura, una grandezza particolare. Leggendo un poema, o una istoria si unisce al nome degli attori principali una forma immaginaria. Ma osservate che questi fantasmi di cose non mai vedute hanno ancora il loro fondamento nelle sensazioni. Se non avessimo inteso il nome di una città, non formeremmo il fantasma di essa: più, questo fantasma suppone che noi abbiamo veduto delle altre città, e le idee parziali, di cui si compone traggono la loro origine dalle sensazioni.

Abbiamo detto che un principio di attenzione sia necessario alla immaginazione: abbiamo detto dippiù che nel sogno non ha luogo l'attenzione; intanto è un fatto che noi alcune volte ci ricordiamo de' nostri sogni. Come accordare insieme questi fatti? Rammentatevi che il sonno può non esser profondo: tale è quando siam vicini a svegliarci, poichè nella natura tutto si fa gradatamente. Si può dunque supporre che un qualche grado di attenzione sia unito co' fantasmi, che son vicini alla nostra veglia: svegliati, questi fantasmi si riproducono, ed eccitando altri fantasmi ci sembra di ricordarci del sogno intero. (1)

(1) *Accade che qualche volta svegliandosi non ci ricordiamo di sogni avuti, ma che poi nel giorno una qualche idea*

I raziocinj; i quali ci sembra alcune volte che facciamo nel sogno, non distruggono la nostra dottrina. Vi ho fatto osservare, che alcune volte si riproduce il sentimento del volere senza che si riproduca il volere stesso; si può dunque riprodurre nel sogno il sentimento di un raziocinio senza che si riproduca il raziocinio stesso. Altri filosofi rispondono in un modo diverso a questa obbiezione. Sebbene, eglino dicono, il raziocinio sia un atto volontario; nulladimeno allora che sovente alcune verità si son rguardate come legate fra di esse, questa serie può presentarsi di nuovo, e passare nello spirito in virtù delle leggi comuni dell'associazione senza che vi sia da parte nostra alcun'azione, non altrimenti di quel che avviene nella successione dei pensieri incoerenti. Nel diversi giudizi di un raziocinio vi ha sempre una idea comune; questi giudizi si seguono perciò secondo la legge generale dell'associazione delle idee; lo spirito abbandonato alla sola immaginazione può dunque formare dei raziocinii. L'esattezza di questi raziocinii è meramente accidentale e non mica l'effetto dell'attività dello spirito. Ma questa dottrina mi sembra falsa, come lo dimostrano le osservazioni antecedenti. Il raziocinio è sempre, secondo me, un atto dell'attività intellettuale; e perciò non può aver luogo nel sonno, ma possono in questo stato aver esistenza solamente le idee de' raziocinj; e queste idee son solamente soggette alla legge di associazione. L'opinione esposta può nondimeno rimenersi alla mia: essa sembra non differire che ne' vocaboli.

§. 438. La successione delle nostre idee nel sonno, abbiamo detto, che segue la legge dell'associazione che ha luogo nella veglia. È questa una verità che l'esperienza ci manifesta. Un amico, dice il sig. *Dugald. Stewart*, mi ha raccontato che all'occasione di qualche leggiera indisposizione egli pose ai suoi piedi coricandosi una bottiglia piena di acqua calda; e che in conseguenza egli sognò, che faceva il viaggio alla sommità del monte Etna, e che vi trovava il suolo, su cui camminava, di un calore insopportabile. Un altro uomo, avendosi fatto applicare un vessicante su la testa, sognò che una trup-

socia di quelle che avemmo sognando ci richiami tutto il sogno fatto, o parte di esso.

pa di selvaggi gli strappava la capellatura colla pelle del cranio. Si sa bene che la similitudine è un principio di associazione, come abbiamo detto, trattando dell'immaginazione. Il nostro celebre poeta *Metastasio* ha espresso molto bene questa legge de' nostri sogni scrivendo:

» Sogna il guerrier le schiere

» Le selve il cacciator,

» E sogna il pescator

» Le reti e l'amo.

» Sopito in dolce oblio

» Sogno pur io così

» Colei che tutto il dì

» Sospiro e chiamo.

La disposizione dello spirito influisce su i nostri sogni, come essa influisce su le idee della veglia. Se prendiamo sonno in seguito di un gran pericolo, a cui con pena ci siamo sottratti, il sonno è turbato, e ci svegliamo spaventati. Sogniamo allora di essere in pericolo, o di annegarci, o di cadere in un precipizio. Una gran disgrazia, di cui l'anima è profondamente penetrata, ci suggerisce l'idea di una moltitudine di avvenimenti simili. (4)

§. 439. I fatti che abbiamo spiegato hanno luogo allora che il sonno sembra completo, cioè allora che lo spirito perde la sua influenza su tutte le facoltà, l'esercizio delle quali dipende dalla volontà. Ma vi sono molti casi, ne' quali il sonno sembra non aver luogo che in parte, cioè in cui lo spirito perde la sua influenza su di alcune facoltà volontarie, e la ritiene su di altre. Nel caso del *Sonnambolismo* lo spirito conserva il suo potere su di alcune membra, ma non ha più influenza sul suo proprio pensiero, e non ne ha quasi sul corpo, che per muovere le gambe, e camminare. Nella follia (2)

(1) *La sovrabbondanza di alcuni umori eccita certi sogni piuttosto che certi altri. Così un idropico sogna acqua, fontane, ec.; uno di temperamento sanguigno incendi, battaglie. La posizione stessa in cui dormiamo può contribuire, essendo disagiata, ad eccitare sogni spaventosi.*

(2) *Le cause della follia o pazzia sono ignote, e le varie ipotesi che si son fatte non vanno esenti da eccezioni. Se,*

il potere della volontà sul corpo non è diminuito, ma la sua influenza su la serie de' pensieri è in gran parte sospesa. Alcune volte è ciò l'effetto di un'idea particolare, la quale occupa l'attenzione ad esclusione di ogni altra, e che alcuno sforzo non può allontanare: alcune volte è ciò l'effetto di una successione tanto rapida de' pensieri, che è impossibile allo spirito di ritenerli: ma parliamo un poco più a lungo del *sonnambolismo*.

Chiamansi *sonnamboli* quelli che parlano, e camminano in sognando. (1) Celebri nel *sonnambolismo* si son renduti nel 1770 un giovane domenicano, di cui ci ha dato la descrizione il P. M. Domenico Pin o dello stess' ordine; e nel 1780 un

condo il Morgagni nel pazzo il cervello è o più duro o più molle ed acquoso che nello stato normale. Ma lasciamo ai fisiologi ed agli anatomici la discussione di queste materie, che saranno sempre soggette a controversie. La pazzia, che non è altro che uno stato di mente in cui le sue facoltà attive non agiscono in un modo regolare, come accade generalmente, vien ridotta a due specie, originaria ed acquisita. Della prima è l'idiotismo, della seconda la mania, la demenza e la malinconia. L'idiotismo consiste in una stupidità per cui le facoltà dello spirito non agiscono o agiscono debolmente. Secondo il Pinel, dipende ordinariamente da scarsa mole relativa del cervello. Nella mania l'immaginazione agisce con tal forza, che si crede presente l'oggetto sebben non fa impressione su gli organi sensori; e tal disordine è accompagnato da moti convulsivi e da sforzi enormi. Nella demenza havvi una continua sconnessione di idee, stranezza di giudizi e di ragionamenti. La malinconia è il concentramento del pensiero sopra uno o più oggetti ad esclusione degli altri. Nella malinconia e nella mania vi sono i così detti lucidi intervalli, in cui la mente conserva un perfetto uso delle sue facoltà attive. La pazzia acquisita non suole svilupparsi che all'epoca della pubertà, e possono contribuirvi gli stravizii del libertinaggio, qualche passione forte contraddetta, qualche commozione subitanea, inaspettata, ec. (V. Hartmann spirito dell' Uomo ec.)

(1) Quel che soltanto parlano sognando diconsi *sonnaloqui*.

giovane speciale chiamato *Gaetano Castelli*, di cui ha pubblicata il *P. Soave* la relazione. L'uno, e l'altro, dice *Soave* nel c. 8. della p. I. della metafisica, « sebbene fossero addormentati a segno, che fatica gravissima si durava a svegliarli, pure così dormendo camminavano francamente ne' luoghi a lor famigliari; parlavano distintamente; a chi sapeva opportunamente entrare ne' loro discorsi, e nelle loro idee, rispondevano a tenore, o seco pure intertenean lunghi ragionamenti: leggevano e scrivevano come può fare un uomo desto. Il primo seppe anche cuocere, ed apprestare dormendo la cioccolata, giuocare ai tarocchi, far delle operazioni di aritmetica, cantar delle arie accompagnate da altri; il secondo leggere ricette, conoscere gli errori in quelle che erano espressamente alterate, osservare i caratteri botanici dell'erbe col confronto de' libri che ne trattano, far mille operazioni di farmacia esattissimamente ».

Nelle riflessioni, che il *P. S.* fa su l'uso de' sensi del sonnambolo, di cui scrive la storia, dice: « non era però questo risvegliamento de' sensi, che assai imperfetto. Perciocchè in primo luogo non eran sensibili fuorchè alle impressioni relative alle sue idee attuali. Difatti quando ei credeva esser solo, mentre cogli occhi arrivava a leggere de' caratteri anche minuti, non vedeva poi niuna delle persone, che gli stavan dattorno; e mentre udiva i discorsi coerenti a' suoi pensieri e loro rispondeva, non udiva poi nulla de' ragionamenti, che dalle stesse persone, o da altri facevansi sopra altri soggetti. In secondo luogo anche circa alle impressioni relative alle sue idee attuali la sua sensibilità era limitata. Nei discorsi ei rispondeva, udiva le parole, ma non riconosceva la voce di chi parlava, avendo egli preso più volte la padrona per la propria sorella, o per una fantesca, il medico per tutt'altri; nè avendo questo riconosciuto, che una volta sola, quando egli si è annunziato col proprio nome. Agglungasi, che l'occhio era ben sensibile agli oggetti relativi alle sue idee, ma non aveva, dirò così, niun'aria di vita; era sempre fisso, e immobile, e comunemente anche socchiuso, e nel leggere, quel che correva innanzi, e indietro a seconda delle linee, non era l'occhio semplicemente, siccome avviene in chi veglia, ma era tutta la te-

» sta. Il tatto parimente era sensibile alle impressioni più
 » grossolane; ma non lo era alle fine e delicate; e in effetto
 » quando la padrona si fece toccare il polso, ei non seppe
 » trovarlo, nè riconoscerlo. L'odorato poi era insensibile affat-
 » to anche agli odori più forti; e io credo lo stesso anche ri-
 » guardo al gusto.

§. 140. Lo spirito può egli nel sonno essere privo di ogni pensiero? ciò vale quanto dire può esser privo dell'esercizio di qualunque sua potenza sia passiva, sia attiva di modo che non abbia nè sensazioni, nè fantasmi, nè alcun pensiero quale che siasi? *Locke* ammette lo stato di cui parliamo, e nega perciò il perenne pensiero nell'anima umana. *Cartesio* e *Leibnizio* pensano, che l'anima umana è sempre in uno stato di pensiero, e che non può essere affatto priva di pensiero. Io mi dichiaro per questi ultimi due filosofi. *Locke* non può addurre alcuna prova valevole a favore della sua opinione. Se noi pensassimo, egli dice, in un sonno profondo noi dovremmo ricordarci di tali pensieri. Questo argomento è di niun valore. Di quanti pensieri noi non ci ricordiamo nella veglia, per la ragione, che non vi abbiamo prestato la menoma attenzione! Supponendo nel sonno profondo intieramente sospeso l'esercizio dell'attività intellettuale, dee avvenire un intero oblio de' fantasmi, e delle sensazioni da cui lo spirito ha potuto essere affetto. Sarebbe nondimeno un errore il credere, che questi pensieri sieno stati disgiunti dalla coscienza di essi. Abbiamo spiegato la distinzione fra l'attenzione e la coscienza (4).

(1) Ecco alcuni altri argomenti del *Locke* contro la perenne cogitazione.

1. Io non saprei concepire essere più necessario all'anima di pensar sempre che al corpo di esser sempre in moto; la percezione delle idee essendo all'anima, come io credo, ciò che il moto è al corpo, cioè una delle sue operazioni e non già ciò che ne costituisce l'essenza. Da ciò segue che sebbene il pensiero sia riguardato come l'azione la più propria all'anima, nondimeno non è necessario di supporre che l'anima pensi sempre, e che essa sia sempre in azione.

2. La natura nulla fa in vano, o per fini poco considere-

Il sentimento del *me* sensitivo di un *fuor di me* non ci abbandona giammai nella veglia, e nel sogno; su qual motivo lo faremmo noi cessare in un sonno profondo? Non mancano certamente allo spirito in questo stato gli oggetti di questo sen-

voti; ed egli è difficile di concepire che il nostro divino Creatore, la cui Sapienza è infinita, ci abbia dato la facoltà di pensare, la quale è sì ammirabile e che si avvicina il più all'eccellenza di questo essere incomprendibile, per essere impiegata di una maniera sì inutile la quarta parte del tempo per lo meno in cui essa è in azione, in modo che essa pensi costantemente durante questo tempo, senza ricordarsi di alcuno de' suoi pensieri, senza ritrarne alcun vantaggio per se stessa o per gli altri; e senza esser per ciò di alcuna utilità a chicchessia in questo mondo.

3. Io vorrei che coloro i quali assicurano con tanta confidenza che l'anima pensa attualmente sempre, ci dicessero quali sono le idee che si trovano nell'anima di un bambino, prima che essa sia unita al corpo, o giustamente nel tempo della sua unione, avanti di aver ricevuto alcun'idea per via di sensazione. Se l'anima ha delle idee da se stessa, che non le vengono né per sensazione, né per riflessione, come ciò deve essere, supposto che ella pensi prima di aver ricevuta alcuna impressione per mezzo del corpo, è cosa molto strana che essa immersa in queste meditazioni particolari, non possa giammai ritenere alcuna al momento in cui essa cessa di averla per la cessione del sopore del corpo.

4. L'anima sempre pensa non è una proposizione evidente per se stessa; non può dunque esser provata che per mezzo dell'esperienza, e questa ci manca.

Si risponde al 4. che la materia è sempre in moto, mentre la quiete non è reale, ma apparente, e però il paragone non regge. Di più il moto non è la sola proprietà della materia, e tolta essa restano le altre. Ma se allo spirito si toglie e la sua azione e la sua passività, che ci resta? un essere senza proprietà, il che è un nulla. Al 2. che anche nei sogni siamo affetti da pensieri che non portano a nulla, e nella veglia pure pensiamo a molte cose che tosto dimentichiamo. Dunque perchè non sapremmo determinare a cosa

timento: l'*io* è presente a sè stesso, egli è unito al proprio corpo, e questo non si sottrae all'azione de' corpi stranieri su di esso. Noi non abbiamo idea di uno stato dell'anima nostra che sia diverso dal pensiero. Riguardar l'anima come priva di qualunque pensiero si è riguardarla, come mi sembra, in uno stato di morte (4), stato che è impossibile.

servono tanti sogni, e non sapremmo rammentarci della maggior parte de' pensieri che ci passano per la mente allorchè siamo desti, si potrà dire che tali pensieri non esistono? Il ricorrere poi al Santuario della divinità in siffatte questioni è antistilosofico affatto. Al 3. Un bambino non è bambino prima di avere un corpo, e tosto che egli ha un'anima questa è attualmente unita al suo corpo e però riceve le sue idee colla sensazione. Ancor che l'anima pensi sempre non ne viene che debba aver idee prima d'esser unita ad un corpo. Al 4. Che dall'obiezione di Locke si può dedurre che ignoriamo se l'anima pensi sempre, ma non già che ella non pensi sempre. Inoltre le prove per mezzo dell'esperienza si fanno o immediatamente o mediatamente; e quando non si posson fare nella prima maniera, come nel nostro caso, basta la seconda, la quale è appoggiata all'analogia. Locke ammette che l'anima pensa sempre nella veglia, dunque ammette nell'anima un ultimo pensiero allorchè è sorpresa dal sonno; ora niuno potrà dir qual fu quest'ultimo pensiero, ma da tal mancanza di esperienza potrebbe forse dedursi la mancanza di quest'ultimo pensiero? Se dunque nella veglia sempre pensa, perchè nel sonno non penserà, essendo ella presente a sè stessa, unita al suo corpo, e questo a contatto con altri corpi, nell'un caso è nell'altro? -- (Vedi Galluppi Lez. di Log. e Met. Lez. LXX.)

(4). *Non mi sembra molto rigorosa questa frase stato di morte. Morte significa scioglimento di parti: lo spirito, come già fu detto nella logica pura e meglio sarà dimostrato in seguito, è semplice; dunque la morte, o scioglimento di parti non può aver luogo nello spirito. Il dir poi che noi non abbiamo idea di uno stato dell'anima nostra che sia diverso dal pensiero è un argomento che non stringe molto perchè dal non averne idea, non si può legittimamente de-*

durre che tale stato dello spirito non possa darsi. Piuttosto appoggerel l'opinione, che lo spirito sempre pensa, all'unione del medesimo col corpo, la quale essendo reale, e non cessando mai se non colla separazione che avviene alla morte del corpo, ci può indurre ad ammettere che lo spirito ne sia modificato, e quindi che non resti mai senza pensiero. Anzi lo stesso ch. Galluppi nelle sue Lezioni di Logica e Metafisica chiude la sua Lezione LXX. con queste parole: » L'anima . . . essendo una potenza . . . e non potendo » esistere un essere indeterminato . . . non può esistere senza modificazioni. L'esperienza c'insegna che tutte le modificazioni dell'anima sono pensieri . . . l'anima non potendo dunque esistere in uno stato indeterminato, non può esistere senza modificazioni; e non potendo queste modificazioni essere altra cosa che pensieri, l'anima non può mai esser priva del pensiero. » E qui mi farò ardito di emettere un'ipotesi che credo mia, perchè non mi sovviene di averla letta in alcun autore, ed è che lo spirito per sé stesso conservi ed abbia sempre presenti tutti i pensieri, tutte le idee avute una volta. E se all'uomo, nello stato attuale composto di anima e di corpo, sono presenti a poche alla volta le sue idee, ciò dipende perchè ogni suo pensiero deve essere accompagnato da corrispondenti modificazioni cerebrali, le quali non possono essere che limitate e successive, appunto perchè è materiale il cervello. Prevedo che questa mia opinione, se pure ne sarà fatto caso da alcuno, sembrerà stranissima e forse ridicola, tanto più che la brevità di una nota non mi permette di svilupparla, ed esemplificarla, e mostrare le conseguenze forse non indifferenti affatto che se ne potrebbero dedurre; ma mi consolo che non è la prima nè sarà l'ultima opinione arrischiata in questioni filosofiche agitate anche da ben altri ingegni che non è il mio limitatissimo in tutto: verificandosi ogni giorno quello che dicea Cicerone: Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum (de Divinitat. l. 2.).

CAPO XVII.

DEGLI ABITI INTELLETTUALI.

§. 441. **G**iovanetti, io vi ho già spiegato il sistema delle facoltà dello spirito: vi ho fatto conoscere quelle potenze, nell'uso delle quali consiste la vita intellettuale. Tutto il sistema delle nostre conoscenze deriva dall'uso di esse. Ma basta egli forse, che queste sieno state in esercizio una volta, affinchè potessimo acquistare delle scienze? Le scienze non si acquistano in un istante, e voi non avete in un istante appreso la logica pura. È dunque necessario per l'acquisto delle scienze un ripetuto esercizio delle nostre facoltà intellettuali. Ma qual effetto produce sul nostro spirito un ripetuto esercizio delle nostre facoltà intellettuali? Ecco l'oggetto che intraprenderemo di esaminare.

§. 442. Io suppongo che voi sappiate tutte le lezioni di filosofia che da me avete finora ascoltato. Se volete rendervi conto del modo con cui le avete apprese, troverete che avete letto più volte attentamente ciascuna lezione, che dopo qualche tempo avete replicato attentamente la lettura delle lezioni passate, ed avete paragonato fra di esse le dottrine in queste lezioni contenute. In questo modo voi le avete apprese, il che vale quanto dire, che avete così acquistato su gli oggetti, che avete studiato, la facilità di rispondere adeguatamente alle mie interrogazioni, a legare i principii colle conseguenze, a dileguare i dubbi che vi si propongono. Da ciò concluderete che non si fa acquisto di alcuna scienza senza studiare, e che si studia replicando più volte gli atti di analisi e di sintesi. Ma questi atti suppongono, come vi ho detto, l'esercizio di tutte le altre facoltà dello spirito.

Ma rimontiamo più alto, e trasportiamoci a' principii della vostra educazione letteraria. Voi avete dovuto incominciare

dallo apprendere a leggere: per tal oggetto è stato necessario

1. avere avuto la percezione della figura di ciascuna lettera;
2. avere con questa percezione visuale associata quella del suono, di cui ciascuna lettera è stata stabilita il segno;
3. aver conosciuto il modo di formare colla unione di più lettere le sillabe;
4. avere associato alla percezione delle sillabe la percezione del suono che vi è legata.

Ora se fosse stato sufficiente, per apprendere il valore delle lettere dell'alfabeto, un solo atto di attenzione per ciascuna lettera, e per apprendere il valore delle sillabe un atto di attenzione per ciascuna sillaba, voi avreste potuto apprendere a leggere forse in un giorno; l'esperienza intanto mostra che voi avete studiato molto per apprendere il leggere. Per imprimere dunque nella memoria alcune percezioni, non basta sovente l'averle avute una volta.

L'esperienza mostra ancora che nel principio voi leggevate con difficoltà, ma che nel progresso del tempo leggevate facilmente. Questa difficoltà consisteva nel molto tempo che impiegavate per pronunciare il suono di ciascuna sillaba, e negl' intervalli di tempo che facevate passare fra il suono di ciascuna sillaba e quello di un'altra. Quando poi con un lungo esercizio avete replicato gli atti della lettura, avete acquistato il potere di pronunciare rapidamente il suono di ciascuna sillaba, e di farlo rapidamente seguire da quello delle altre sillabe che costituiscono il vocabolo intero. L'esercizio replicato degli stessi atti volontari vi fa dunque acquistare la facilità di farli, e questa facilità consiste nella rapidità con cui si eseguono gli atti semplici che costituiscono un atto composto, e nella rapidità con cui questi stessi atti semplici si seguono l'un l'altro. Ma osservate che voi non solamente contraete la facilità di replicare gli stessi atti particolari, ma ancora tutti gli atti simili. Voi non solo avete acquistato la facilità di leggere rapidamente il libro, su di cui vi avete esercitato alla lettura; ma ancora voi siete nel caso di leggere qualunque libro. Uno che abbia appreso il canto ha acquistato non solamente la facilità di cantare quelle arie su di cui si è esercitato; ma è ancora nel caso di cantarne delle altre simili. Questa facilità è maggiore o minore, secondo la maggiore o minore similitudine degli atti fra di essi. Così un geo-

metra ha una maggior facilità a ragionare su gli oggetti della matematica, che su gli oggetti della filosofia.

§. 143. La rapidità di cui abbiamo parlato consiste nella rapidità di alcune associazioni. Alla percezione della figura di ciascuna lettera si associa la percezione del suono, indi quella del moto della lingua, e delle labbra che pronunciano il suono: quindi segue l'atto del volere di un tal moto: queste associazioni son seguite rapidamente da altre associazioni simili. Per effetto di questa rapida associazione, i differenti moti che la lettura esige, si offrono successivamente al pensiero senza che se ne conservi la rimembranza. La rapidità con cui percorriamo questa serie d'idee è proporzionata alla lunghezza del nostro esercizio; ed in virtù di questa rapidità di associazione noi non proviamo nella lettura alcun imbarazzo.

Ma osservate dippiù che quando avete appreso la lingua in cui un libro è scritto, dovete al suono di ciascun vocabolo legare l'idea corrispondente, e quando in seguito leggete questo libro con rapidità, credendo di non occuparvi di altra cosa che del senso, è necessario che abbiano luogo nel vostro spirito tutte queste associazioni.

La facilità che si acquista per alcuni atti, dopo la frequente ripetizione degli stessi, chiamasi *abito*. Ma per ripetere più volte gli stessi atti è necessario che si abbia dalla natura il potere d'incominciarli: questo potere naturale si chiama *disposizione*. Da tutto ciò vedete che le disposizioni dello spirito consistono nelle facoltà dello stesso.

L'esperienza ci attesta che la volontà non solamente influisce su i nostri pensieri; ma ancora su i moti del nostro corpo. Vi sono dei moti, i quali si eseguono dal corpo in seguito del nostro volere, e cessano quando il nostro volere cessa: tale è il moto che produce il suono de' vocaboli, quello con cui si scrive ec., questi moti si chiamano *volontarii* per distinguerli dai moti *naturali* come sarebbe il moto del sangue, e quello della digestione. Riguardo a questi moti volontari avviene col frequente esercizio lo stesso di ciò, che avviene cogli atti volontari delle facoltà dello spirito, cioè da principio si eseguono difficilmente, dopo la frequente ripetizione degli stessi atti si eseguono facilmente, e si conver-

tono in moti *abituati*. Un'operazione meccanica, che da principio avevamo gran pena di eseguire, ci diviene col tempo sì familiare che senza il menomo pericolo d'ingannarci siamo anche nel caso di eseguirla allora, che la nostra attenzione sembra ad altr'oggetto diretta. Voi avete appreso a scrivere; ora sul principio scrivevate con difficoltà, vale a dire impiegavate molto tempo nel formare una lettera, le frapponevate dell'intervallo di tempo fra la formazione di una lettera, e quella di un'altra. Un lungo esercizio vi ha fatto scrivere con facilità, vale a dire vi ha fatto acquistare il potere di formare rapidamente ciascuna lettera, e di continuare senza interrompimento la formazione delle altre che la seguono. La ragione di questo fatto si è, che per effetto di un'associazione rapida i differenti moti, che questa operazione esige, si offrono successivamente al pensiero, e senza che ne conservassimo la rimembranza si associano agli atti della volontà.

Io non esamino qui l'effetto che produce sul corpo la pratica delle arti meccaniche, poichè mi occupo solamente di ciò che appartiene allo spirito.

§. 144. Per ispiegare gli abiti de' moti volontari i filosofi hanno adottato diverse ipotesi. Alcuni con *Hartley* credono che questi moti, essendo stati sul principio volontari, divengono dopo una lunga pratica meccanici, e non sono perciò accompagnati da alcun atto della nostra volontà: supponete, dice il filosofo citato, che un uomo incominci ad apprendere il suono del cembalo: il primo passo in questo studio sarà di muovere le sue dita passandole con un moto molto lento da un tasto all'altro, guardando le note, ed eseguendo a ciascun moto un atto di volontà espresso e distinto; a poco a poco i moti si legano gli uni agli altri, ed alle impressioni che fanno le note, e gli atti della volontà divengono di momento in momento meno espressi, finchè finalmente *svaniscono interamente*, e *divengono impercettibili*. *Hartley* chiama questa specie di fenomeni, *passaggi dall'azione volontaria all'azione automatica*.

Altri filosofi han preso il partito di dire che con ciascuno di questi moti va unito un atto della nostra volontà; ma che questi atti avvengono senza che ne avessimo coscienza.

Una terza opinione finalmente si è che tutti i moti, i quali

sono stati volontari sul principio, seguono ad essere volontari costantemente; ma che quando son divenuti abituali, noi siamo incapaci di fare attenzione agli atti della volontà con cui sono uniti, e che perciò non conserviamo di questi atti alcuna rimembranza.

La prima opinione è gratuita affatto e ripugna all'analogia de' fenomeni. Il passaggio dall'azione volontaria all'azione *automatica*, che *Hartley* adduce per la spiegazione degli abiti, non ha alcun fondamento, ed è contrario all'analogia de' fenomeni. Il moto più celere non si esegue con diverse leggi del moto più lento; intanto *Hartley* pretende che il moto lento della mano che scrive, o che suona il cembalo, abbia bisogno del nostro volere, e dipenda dallo stesso, ma che il moto rapido si segua meccanicamente.

La seconda opinione supponendo che possano esservi nello spirito de' pensieri senza nostra saputa, è contraria ad una verità che io credo evidente, cioè che di tutti i pensieri lo spirito ha la coscienza, e che non ve n'è alcuno, di cui non l'abbia.

La terza opinione finalmente mi sembra uniforme a tutti i fatti intellettuali. Vi ho fatto distinguere la coscienza dall'attenzione: vi ho fatto osservare che non vi ha reminiscenza senza attenzione. Supponendo dunque che un numero prodigioso di atti della volontà abbia luogo rapidamente nel nostro spirito, de' quali si ha la coscienza, ma ai quali non si presta attenzione, si vede in un modo chiaro, e preciso, perchè di questi atti non se ne ha la rimembranza. Per mezzo di una associazione rapida de' nostri pensieri si può dunque render ragione degli abiti tanto dello spirito che del corpo per quanto dallo spirito dipendono.

§. 445. Ma ecco un'obbiezione contro la dottrina che abbiamo adottato. Quando un uomo legge ad alta voce, dee farsi in conformità di questa dottrina un atto di volontà distinto per la pronunziatione di ciascuna lettera. Ora l'esperienza ci mostra, che si possono in un minuto pronunciare circa 2000 lettere; è forse probabile che lo spirito sia capace di un sì gran numero di atti differenti in un intervallo tanto piccolo di tempo? Ma non ha forse luogo nello spirito in un minuto un numero prodigioso di percezioni? Un abile calcolatore per

esempio somma rapidamente una colonna di numeri. Egli può enunciare il totale con una piena certezza; intanto non può forse ricordarsi di una sola delle cifre, di cui questo totale è composto. Ora non vi ha dubbio che ciascuna di queste cifre è stata percepita, e niuno immaginerà che quando la rapidità fa perdere la rimembranza di queste percezioni, il calcolatore ottenga il risultamento della sua operazione per una sorte d'ispirazione. In questi casi lo spirito può ricordarsi del totale, poichè a questo dirige principalmente la sua attenzione; non si ricorderà delle percezioni parziali, che hanno avuto luogo in lui, poichè queste sono state accompagnate da un atto debole di attenzione. Lo stesso accade quando lo spirito, ricordandosi delle parole lette in un libro, non si ricorda delle lettere, e non saprebbe dire, se queste sieno nel principio, nel mezzo, o nel fine della pagina; in tal caso l'attenzione principalmente è diretta al vocabolo non alla scrittura. Lo stesso dir si dee ancora, quando lo spirito si ricorda del pensiero obbliando le precise parole in cui è espresso.

Ecco il risultamento di quanto abbiain detto su gli abiti.

1. *Tutti gli atti volontari delle facoltà dello spirito, ed i moti volontari del corpo, quanto più sono ripetuti, tanto più divengono facili; e quanto più divengono facili, tanto meno son avvertiti, cioè percepiti dall'attenzione, e tanto più si obliano, finchè giungono a non essere avvertiti affatto, e ad essere obbiati il momento appresso che si sono avuti.*
2. *Questa facilità consiste nella rapidità con cui si esegue ciascun atto semplice, e nella successione non interrotta degli atti semplici, che costituiscono l'atto composto.*
3. *Una tal rapidità nasce riguardo allo spirito dalla rapidità con cui si associano alcune nostre idee.*

§. 446. Si dice comunemente, che le nostre facoltà intellettuali attive si perfezionano coll' esercizio. Cerchiamo di rimontare all'origine di questo perfezionamento, e di svilupparlo determinatamente.

Le facoltà intellettuali attive sono l'analisi, e la sintesi. Per formare un giudizio si richiede l'una e l'altra. Dite lo stesso del raziocinio, e di una serie ordinata di raziocinii. Allora che lo spirito esercita l'analisi e la sintesi, si dice che *medita*. La *meditazione* è dunque l'esercizio dell'analisi, e

della sintesi; e queste facoltà possono chiamarsi le facoltà elementari della facoltà di meditare.

Lo spirito è passivo nelle sensazioni; supposta l'azione degli oggetti su de' nostri sensi, la sensazione segue necessariamente. Aprendo gli occhi su di una verde campagna, si produrranno le sensazioni del color verde, non mica quelle del color rosso.

In un modo simile lo spirito è passivo nell'immaginazione. Data una certa sensazione, e dato un certo fantasma, si riproduce, per la sola legge dell'associazione delle idee, il fantasma associato senza che sia in potere dello spirito l'evitarlo. Allorchè gettate gli occhi su d'un libro, colle sensazioni de' caratteri si associano necessariamente le percezioni de' vocaboli, e le idee di cui i vocaboli sono i segni.

L'esperienza ci mostra che le sensazioni sono un ostacolo alla meditazione, allora che gli oggetti della sensazione, e della meditazione son diversi. Quando un geometra vuole applicarsi a' suoi calcoli, i rumori, i suoni, ed altre sensazioni forti sono un ostacolo alla sua meditazione.

Similmente la serie necessaria de' fantasmi è un ostacolo alla meditazione, quando questa si dirige su di altri oggetti. La capacità dello spirito è limitata: allora che altri oggetti fuori di quelli, ai quali vuole applicarsi, si presentano a lui, formano questi un ostacolo all'esercizio della sua attività.

L'esperienza c'insegna che mediante un lungo esercizio, alcuni uomini acquistano l'abito di eseguire una lunga meditazione, non ostante l'azione forte di tanti oggetti che tende a distrarli. L'illustre Archimede ce ne somministra un famoso esempio: egli, quando i Romani entrarono vittoriosi in Siracusa, non ostante l'orribile tumulto che nascer doveva necessariamente in una città presa d'assalto, era immerso nelle sue geometriche meditazioni; e prima fu ucciso che avvedersene. Un prete di Colma in Africa chiamato *Restituto*, quando voleva, si alienava talmente da' sensi, che giaceva simile ad un morto, e non solo non si accorgeva di chi lo vellicava, o pungeva, ma ancora talvolta scottato non ne sentiva dolore, se non in seguito per la ferita. Fontanelle riferisce, che *Pietro Remondo di Monmort* matematico francese nella stessa camera in cui si suonavano degl'istrumenti musicali, nel men-

tre che un suo piccolo figliuolo giuocava, e gli faceva delle domande, egli eseguiva la soluzione di problemi alquanto difficili. Io padre di numerosa figliuolanza era impedito nello studio della filosofia e della matematica dallo strepito che facevano a me vicino i miei piccoli figliuoli: malgrado questo ostacolo una passione viva per queste scienze mi moveva a studiare: incominciai a farlo, e l'esercizio mi pose in istato che io meditava tranquillamente, non ostante i giuochi strepitosi, i pianti, e le grida de' ragazzi. Si può dunque con l'esercizio acquistare l'abito di meditare in mezzo agli ostacoli.

Un lungo calcolo stanca i novizii nell'aritmetica, ed una lunga dimostrazione geometrica stanca i novizii nella geometria. Ma coloro che si sono esercitati eseguono tutto ciò con facilità. Per tal ragione lo studio ben fatto delle matematiche fa acquistar l'abito di ragionar con precisione, e di formare una lunga serie di razlocinii, passando gradatamente dal noto all'ignoto.

Si dice che l'attenzione diminuisce nella ragione del numero degli oggetti a cui si dirige, ciò è vero: ma è vero ancora che un lungo esercizio può farci attendere a più cose insieme: lo prova l'esempio di Cesare, il quale nello stesso tempo che scriveva una lettera, ne poteva dettare altre quattro diverse, e non iscrivendone poteva dettarne fino a sette.

Le facoltà della meditazione si perfezionano dunque coll'esercizio. 1. Acquistando la facilità di meditare non ostante gli ostacoli che tendono a distrarcene. 2. Acquistando la facilità di lunghe meditazioni. 3. Acquistando la facilità di meditare su più cose insieme.

§. 447. Abbiamo detto che la facilità de' moti voluntarj si spiega riguardo allo spirito colla rapidità di alcune associazioni d'idee. Abbiamo inoltre nel §. antecedente osservato che le facoltà meditative si perfezionano coll'esercizio e che un tale perfezionamento consiste nella facilità di eseguire certi atti di meditazione, che conducono lo spirito alla conoscenza di alcune verità. Ciò supposto, si domanda: questa facilità delle facoltà meditative si può essa eziandio spiegare collo stesso principio, con cui abbiamo spiegato la facilità de' moti voluntarj, cioè colla rapidità di alcune associazioni d'idee? Io vi presenterò su di questo oggetto alcune osservazioni.

In primo luogo io vi ho fatto osservare che non si dee mica confondere il semplice immaginare col meditare; nè in conseguenza la sintesi necessaria dell'associazione delle idee colla sintesi volontaria. Nel §. 412. vi ho detto, che la similitudine è uno de' principj dell'associazione delle idee: dal §. 57. sino all'ultimo della logica pura vi ho mostrato in che modo la similitudine delle proposizioni è un principio, che conduce lo spirito nella meditazione, e nel ritrovamento del vero. Ora il principio della similitudine, che guida l'immaginazione, non fa mica che questa passi da un'idea nota ad un'altra ignota: le due idee simili che si associano son tutte e due note allo spirito, perchè son riprodotte. Allora che il vocabolo *pane* mi desta l'idea del pane, tanto il suono del vocabolo, che l'idea ad esso associata erano già nel mio spirito. Ma quando lo spirito da una proposizione nota ne forma un'altra o conversa della prima, o equipollente, o opposta, egli passa dal noto all'ignoto, e l'ignoto è inventato, cioè posto dallo spirito stesso. L'immaginazione riproduce le idee simili, ma non le crea. Ora nella creazione di nuovi pensieri simili al primo consiste l'invenzione; questa è dunque un risultamento dell'attività spiegata nella meditazione. Quando lo spirito dalla proposizione: *il sole illumina la terra*, deduce l'equipollente: *la terra è illuminata dal sole*, egli non immagina, ma medita; e non è condotto da una proposizione all'altra dal principio dell'associazione delle idee, ma dal principio logico dell'equipollenza delle proposizioni. Non si dee in conseguenza confondere lo stato dello spirito che immagina guidato dal principio psicologico della similitudine delle nostre idee collo spirito che medita guidato da' principj logici del paragone delle proposizioni. Ed è questa la prima osservazione che io fo su l'oggetto che ci occupa.

La seconda è la seguente. La serie dei fantasmi, che l'immaginazione produce, può versarsi in fantasmi di specie diversa, o in fantasmi della stessa specie. Il primo caso ordinariamente accade, quando l'immaginazione è abbandonata a se stessa, e non diretta di proposito dalla volontà per mezzo dell'attenzione. Avviene così, come abbiám osservato nel §. 413. che lo spirito passi con rapidità da un soggetto ad un altro di specie diversa. Il secondo caso specialmente succede, quando

di proposito si medita su qualche oggetto. In tal caso i passi della meditazione tendono all'adempimento del fine che lo spirito si è proposto di conseguire, cioè ad ottenere quella data conoscenza che egli vuol acquistare. In tal caso l'immaginazione sotto la direzione della volontà non riproduce le idee associate, che non fanno al proposito; ma le idee analoghe all'oggetto delle ricerche; e la meditazione è ajutata nel ritrovamento del vero dall'associazione rapida di alcune idee. Supponghiamo, per cagion di esempio, che io voglia meditare su lo spazio; e che mi proponga primamente di conoscere su questo oggetto le varie opinioni de' filosofi, da Cartesio sino ai nostri giorni: l'opinione di questo filosofo si presenterà tosto alla mia immaginazione, e si riprodurrà l'idea di questo giudizio: *Cartesio ripone l'essenza del corpo nell'estensione*, e la meditazione ripeterà questo stesso giudizio. In seguito l'immaginazione riprodurrà l'idea di questo giudizio: *Cartesio nega l'esistenza dello spazio vuoto*, cioè dell'estensione penetrabile, immobile, invisibile; e la meditazione ripeterà pure questo stesso giudizio. L'immaginazione risveglierà poi l'idea di questo giudizio: *Newton ha ammesso un voto immenso, egli l'ha riguardato come l'immensità di Dio*; e la meditazione lo ripeterà. L'immaginazione risveglierà quindi l'idea delle famose dispute fra Clarke e Leibnizio, ed a questa associazione andranno uniti altri giudizi analoghi: indi si offrirà al mio spirito la dottrina di questo secondo filosofo: *l'estensione è un fenomeno, un'apparenza*. Kant avendo combattuto sotto un certo aspetto questa dottrina, l'immaginazione e la meditazione insieme mi presenteranno su la dottrina kantiana dello spazio il seguente giudizio: *lo spazio è una visione a priori, a cui non corrisponde alcuna realtà esterna; esso è soggettivo, non oggettivo*, cioè questa visione dello spazio viene dal soggetto conoscitore, non dall'oggetto conosciuto. Ecco come la serie de' fantasmi derivata dal proponimento di meditare su di un dato^o oggetto, e sotto la direzione dell'attenzione, continuandosi in fantasmi della stessa specie, somministra opportunamente i materiali alla meditazione. E per rendere più chiara questa verità supponghiamo che colui che medita, avendo presenti gli antecedenti giudizi storici su lo spazio, voglia vedere in che cosa essi con-

vengono o differiscono: la facoltà riproduttrice, che in questo caso è chiamata da Locke *contemplazione*, terrà presenti i giudizj enunciati, e la meditazione paragonandoli dirà: 4. Cartesio, Leibnizio, e Kant convengono nel negare la realtà oggettiva dell'estensione vota: 2. Leibnizio e Kant convengono nel riguardare l'estensione, che si ravvisa ne' corpi, come un fenomeno costante: 3. Newton, Clarke, e Kant convengono nel riguardare la idea dello spazio vota come un'idea necessaria: 4. Cartesio, Newton, e Clarke, convengono nel riguardare l'estensione come reale in se ne' corpi. Similmente si può vedere in che cosa l'opinione di ciascuno di questi capi di scuola differisce da quella degli altri. Ecco come la meditazione, operando su i materiali della immaginazione, scovre delle relazioni che prima erano incognite.

Da tutto ciò segue che un lungo esercizio delle nostre facoltà attive ci somministra due facilità, una sì è quella dell'immaginazione, con cui si fanno presenti allo spirito le idee analoghe all'oggetto che si ha in veduta, l'altra la facilità di paragonare queste idee, o i loro oggetti, e di scovirne le relazioni. Un uomo che goda di una fertilità d'invenzione in un'arte o scienza qualunque dee avere acquistato per mezzo de' suoi abiti studiati un certo impero su di una certa specie d'idee, in forza del quale l'immaginazione gli presenta le idee analoghe all'oggetto che egli ha in veduta, e la meditazione le decompone, le paragona, e le combina facilmente. Si propone ad un Oratore un argomento: egli ascende tosto su la tribuna sicuro di ragionare eloquentemente su l'argomento proposto. Questa sicurezza nasce dall'impero che egli ha acquistato su la sua immaginazione, la quale gli presenta le idee analoghe all'oggetto che egli vuol mostrare, dalla facilità, che ha la sua sintesi volontaria, di combinare in un modo conveniente le idee che in seguito dell'immaginazione l'analisi gli ha presentato, e dalla prontezza della stessa immaginazione a presentargli la frase analoga all'espressione del pensiero. Tutti questi fatti si succedono nello spirito con un'ammirabile rapidità.

Da queste osservazioni parmi poter concludere che gli abiti intellettuali non possono tutti spiegarsi col solo principio della rapidità di alcune associazioni; e che in conseguenza s'ingan-

nano quei filosofi, i quali, come l'Abate Genovesi, fanno consistere tutti gli abiti nella memoria.

§. 148. La memoria si perfeziona coll'esercizio. Fa d'uopo distinguere la *bontà* della memoria dalla sua *grandezza*. La bontà si giudica dal tempo, e dal numero degli atti, con cui un pensiero qualunque s'imprime nella memoria, dal tempo ancora in cui si conserva, e dalla prontezza con cui si riproduce; perciò si attribuisce una buona memoria a colui che presto e facilmente imprime nella sua memoria un pensiero, per lungo tempo il conserva, e prontamente il riproduce. La grandezza della memoria si attribuisce a colui che ha la riproduzione, ed il riconoscimento di molti pensieri diversi; o pure di un pensiero complesso di una lunghezza notabile. Abbiamo esempj di una grandezza prodigiosa di memoria: Bonnet racconta di se medesimo di aver composto, e ritenuto a memoria l'introduzione, ed i primi quarantacinque paragrafi del suo Saggio analitico su le facoltà dell'anima; e Wallis illustre matematico estraeva di notte all'oscuro, facendo tutti i calcoli a memoria, la radice quadrata di un numero di cinquantadue cifre (1).

Io credo di aver provato che la memoria non è una facoltà elementare, e che i fatti della stessa si spiegano ammettendo l'immaginazione, cioè la facoltà riproduttrice delle nostre idee, e la legge dell'associazione che ne regola l'esercizio. Ciò supposto mi sembra che il perfezionamento della memoria mediante l'esercizio, perfezionamento attestato dall'esperienza, si possa spiegare colla rapidità delle associazioni. Supponiamo, che io voglia imprimere nella memoria la serie de' pensieri espressa da A, B, C, D. Per fare ciò è necessario che il pensiero B si leghi al pensiero A, il quale si leghi al sentimento o sia alla idea della volontà di aver presente nello spirito la detta serie, e che il pensiero C si leghi al pensiero B; ed il pensiero D al pensiero C. Ora un uomo abituato a queste associazioni lega questi pensieri in modo di conservarli,

(1) *La memoria è di varie sorte, cioè delle parole, dei numeri, delle fisionomie, dei luoghi. Così Bonnet avea una forte ed estesa memoria delle parole, Wallis dei numeri, Buonarroti delle fisionomie, Cook dei luoghi, ec.*

e riprodurli secondo la volontà con una facilità maggiore di quella, con cui li lega non essendo esercitato. La bontà della memoria si perfeziona dunque coll' esercizio. Similmente un uomo, il quale lega facilmente i pensieri della detta serie, lega eziandio più facilmente di prima i pensieri di una serie più lunga; l' esercizio perciò perfeziona eziandio la grandezza della memoria. Wallis incominciò a tentare di estrarre a memoria la radice quadrata da un numero composto di sole otto cifre; indi passò ad estrarla da un numero di dieci cifre, quindi di dodici, e così gradatamente.

Nel principio di una scienza nuova per noi abbiamo molta pena in conservare nella nostra memoria le verità fondamentali della stessa; ed a misura che noi facciamo progressi nello studio di essa acquistiamo maggior facilità di apprenderla. Per la stessa ragione noi imprimiamo più facilmente nella nostra memoria le conoscenze, le quali si riferiscono ai nostri studj, che quelle, le quali sono estranee agli stessi. Un geometra ritiene più facilmente una lunga dimostrazione geometrica, che la data e le circostanze di un fatto storico: ed un filologo ritiene più facilmente un lungo pezzo di storia con tutte le più minute circostanze, che una breve dimostrazione geometrica. Si possono addurre varie ragioni di questo fatto. Più le idee che si vogliono ritenere a memoria hanno della similitudine con quelle che già vi si trovano, più esse son facili a ritenersi; perchè la similitudine, come abbiamo detto, è un principio di associazione. Inoltre nei diversi studj, che facciamo, le idee sono unite fra di esse per qualche principio particolare di associazione; nelle scienze filosofiche, per esempio, dominano le associazioni fondate su la relazione di causa e di effetto; nelle matematiche quelle che son fondate su le relazioni di uguaglianza e di disuguaglianza: nella storia quelle che son fondate su la contiguità di tempo e di luogo. Ora qualunque sia il principio di associazione dominante fra le idee, che ci occupano abitualmente, esso dee fortificarsi pel nostro attaccamento (1) ad un genere di studi.

(1) *Quest' attaccamento fa sì che portiamo maggiore attenzione a quelle cose che si studiano, e però restano più impresse nella memoria.*

Se voglio imprimere nella mia memoria una composizione qualunque, otterrò più facilmente il mio intento leggendola un piccol numero di volte, ma sforzandomi dopo ciascuna lettura di ripeterla a memoria, che leggendola molte volte senza fare un simile sforzo. La ragione si è, che la forza dell'associazione è in ragione dell'attenzione, e che questa è maggiore nel primo caso (1).

La memoria può caricarsi di una serie quale che siasi. Non importa essenzialmente che le percezioni, le quali compongono questa serie, abbiano dell'analogia fra di esse; o che, se la serie sia composta di vocaboli, avessimo le idee associate a questi vocaboli, e che queste idee sieno legate le une alle altre per mezzo di alcuni rapporti. L'esperienza prova che la memoria può ritenere una serie di vocaboli, che non abbiano analogia fra di essi nel suono, nè che sieno associati a delle idee. Ma se le parti della serie sono analoghe fra di esse, se son legate le une alle altre per certi rapporti, lo spirito avrà solamente una maggiore facilità a ritenere, e riprodurre questa serie. Così un discorso che s'intende si pone nella memoria, e si ritiene più facilmente di un discorso che non mica s'intende. La ragione si è che nel primo caso concorrono più principj di associazione; il vocabolo secondo è legato tanto al vocabolo primo, che all'idea dal secondo espressa, la quale è legata all'idea espressa dal primo, e così seguitando.

Un buon ordinamento delle nostre idee e delle nostre conoscenze facilita la nostra memoria; e generalmente il metodo analitico, con cui si passa gradatamente dal noto all'ignoto, non solamente conduce alle scoperte, ma eziandio facilita l'esercizio della memoria. La ragione si è, perchè in tale caso concorrono più principj di associazione: le idee non solamente si associano per la contiguità del tempo, in cui si sono avute, ma eziandio per la similitudine che, come abbiain os-

(1) Così uno che non sappia leggere essendo costretto a prestare grande attenzione ad una storia, ad una poesia, quando è recitata, ec., e quindi a meditare ciò che può solo udire ripetere alcune volte, giunge talora a ritenere più tenacemente le cose apprese così di quello avvenga ad uno che più e più volte le legge.

servato, è ancora un principio di associazione. Più, la meditazione e l'immaginazione in questo caso concorrono tutte e due a porre lo stesso effetto; poichè la meditazione va a porre lo stesso pensiero che l'immaginazione dee riprodurre.

I filosofi, che hanno meditato su lo spirito umano, hanno tutti riconosciuto che un giusto ordinamento de' nostri pensieri, ossia una distribuzione metodica degli stessi ne facilita il richiamo; ma eglino non ne hanno addotto delle ragioni soddisfacenti. Per porre nel maggior lume possibile questa dottrina io ricorro ad un esempio. Suppongo di possedere una gran libreria, e suppongo primamente che i libri in essa compresi sien tutti posti alla rinfusa, ma che in seguito io gli ordini secondo le materie. Ciò premesso io suppongo che voglia cercare nella mia libreria un libro di storia: nel primo caso, in cui io non ho fatto una distribuzione metodica de' libri, io non so certamente da quale scansia debba incominciare la mia ricerca; la mia ricerca perciò si esegue a caso, ed io corro pericolo di dovere scorrere la libreria intera per trovare il libro che cerco. Nel secondo caso, in cui io ho fatto una distribuzione metodica de' miei libri, le mie ricerche si fanno con regola e con sicurezza; ed io non sono nel pericolo di dovere scorrere l'intera libreria per trovare il libro che voglio. Supponghiamo che la mia libreria sia composta di cinquanta scanzie: io prenderò un libro di una quale che sia, e vedendo che lo stesso non è un libro storico, non ho bisogno di scorrere l'intera scansia. Se avrò posto un ordine maggiore nella libreria, ponendo, per cagion d'esempio, nella scansia segnata col n. 4. i libri storici; in tal caso la mia ricerca è più facile; poichè io mi dirigerò alla prima scansia, ed ivi troverò il libro che voglio. La facilità del ritrovamento del libro nell'ultimo caso nasce dall'essere in mio potere di trovarlo certamente con un breve travaglio.

Il *richiamo volontario* consiste nel potere che ha lo spirito di richiamare col suo volere una data idea. Questo richiamo ha luogo, quando all'idea, o sia al sentimento di un certo volere si associa l'idea che si vuol richiamare. L'idea che si vuol richiamare può essere o associata immediatamente all'idea di questo volere, o pure associata mediatamente, cioè associata ad un'idea che è la seconda, o terza o quarta, ec.

in ordine a quella che è associata immediatamente all'idea di un certo volere. Una distribuzione metodica delle nostre idee, e delle nostre conoscenze le divide in diverse serie, ciascuna delle quali ha un primo termine, il quale è legato immediatamente coll'idea di volere questa data serie di pensieri. Quando si vuol richiamare un qualche pensiero, questa volontà importa il volere il richiamo di una certa serie di pensieri; e lo spirito ha in tal caso il potere di richiamare il pensiero di cui parliamo con un breve travaglio; perchè egli non è nella necessità di scorrere le diverse serie, ma si dirige tosto su la serie, dove è stato collocato il pensiero che si vuol richiamare: ma quando la distribuzione metodica manca, tutti i termini delle diverse serie essendo posti alla rinfusa, la ricerca dello spirito si fa a caso, ed egli corre pericolo d'impiegare molto travaglio pel richiamo che vuole. Supponiamo, per cagion di esempio, che nello studio della geometria plana io abbia disposto senza ordine le definizioni delle figure geometriche; che dopo della definizione generale del triangolo rettilineo, io avessi posto quella del circolo, del pentagono regolare, del quadrato, del parallelogrammo, del triangolo equilatero, del rettangolo, del triangolo isoscele, dell'esagono regolare, e del triangolo scaleno. Se io vorrò richiamare l'idea del triangolo scaleno, e questo mio volere sarà inefficace, in tal caso esso sarà seguito dal volere il richiamo della serie intera che comincia dal triangolo generale; lo spirito perciò troverà l'idea che cerca nel decimo termine della serie che egli è obbligato di richiamare. Supponiamo al contrario che io segua un ordinamento logico delle rapportate idee geometriche; in tal caso alla definizione del triangolo rettilineo in generale farò seguire quella del triangolo equilatero, poi quella del triangolo isoscele, e finalmente quella del triangolo scaleno. Lo spirito dunque in questo caso troverà l'idea che cerca nel quarto termine della serie, laddove nel primo caso la trova nel decimo termine. Una distribuzione metodica dunque delle nostre idee e delle nostre conoscenze facilita la memoria; poichè 1. moltiplica i principj di associazione; 2. perchè la memoria segue nel richiamo la stessa direzione della meditazione; 3. perchè lo spirito si dirige su i termini della serie a cui l'idea che si vuol richiamare appartiene, ed ha perciò in suo potere il

richiamo dell'idea con un breve travaglio senza andar divagando in serie diverse.

Se dopo che la nostra memoria si è caricata delle serie dei pensieri, che ho rappresentato per le lettere A, B, C, D, inseriamo fra i termini di questa serie, per esempio fra C e D un nuovo pensiero espresso dalla lettera G, bisognerà maggior tempo per legare nella nostra memoria questo pensiero agli altri C e D, di quello che ne sarebbe bisognato, se questi due non fossero stati legati fortemente l'uno all'altro; poichè il legame introdotto è un ostacolo all' introduzione dell' altro legame. E se questo pensiero G s' intromette involontariamente nell'atto della riproduzione della serie, il giuoco della memoria sarà più o meno disordinato. È questa la ragione, per cui i predicatori, e tutti coloro, i quali recitano a memoria al Pubblico delle composizioni, temendo di non riprodurre esattamente la serie de' loro pensieri, questo timore intromettendosi nella serie, è capace di rompere il legame de' pensieri, e far dimenticare il discorso.

§. 149. Per esaminare l' effetto dell' esercizio su la nostra sensibilità fa d'uopo in primo luogo osservare che le nostre sensazioni si debbono riguardare sotto due aspetti: esse sono in certe circostanze alcuni determinati piaceri, o alcuni determinati dolori; inoltre esse sono sempre percezioni di oggetti esterni. L' esperienza c' insegna che le sensazioni in quanto son piaceri o dolori s' indeboliscono gradatamente, allora che esse sono continuate durante un certo tempo, o frequentemente ripetute. Non si dee fare che un' eccezione riguardo al dolori, ed è pei casi in cui la causa del dolore giunge a ledere, o a distruggere l' organo.

Se noi passiamo da un clima caldo ad un clima freddo, il dolore del freddo ci sembrerà molto vivo; continuando nello stesso clima, il dolore del freddo si scemerà gradatamente. Lo stesso avviene passando da un clima freddo ad un clima caldo riguardo al piacere o al dolore del caldo. Gli odori s' indeboliscono ancora gradatamente e finiscono col divenire insensibili. Il mio sacchetto di fiori, diceva Montaigne, serve dapprima al mio naso; ma dopochè io me ne son servito per otto giorni, esso non serve più che al naso degli assistenti. I piaceri de' sapori s' indeboliscono più per la loro ripetizione che

per la loro continuità. Per quanto grande sia il piacere che si sperimenta mangiando un dato cibo, o bevendo una data bevanda, l'uso continuo di questo cibo, e di questa bevanda ne scema gradatamente l'intensità, e giunge ancora sino a produrre del disgusto. Certi rumori che ci erano molto dispiacevoli sul principio non ci producono più colla ripetizione lo stesso dispiacere.

Le nostre sensazioni suppongono due cose, una sì è l'azione dell'oggetto esterno su l'organo sensorio, l'altra lo stato di quest'organo. Quando l'azione dell'oggetto esterno è la stessa, e la sensazione varia, ciò dee nascere da un cambiamento nello stato dell'organo. Quale che siasi la causa del cambiamento dello stato dell'organo, è necessario ammettere che la continua o ripetuta azione dell'oggetto esterno è seguita da un cambiamento nello stato dell'organo, da cui nasce l'indebolimento del piacere, o del dolore fisico. Questa osservazione dee applicarsi ad ogni specie di piaceri, e di dolori. La frequenza del pericolo produce l'intrepidezza, cioè diminuisce il timore; il vedere spesso le sofferenze altrui diminuisce la pietà; il vedere spesso morire diminuisce il timore della morte. La diminuzione dell'impressione non può qui dedursi da un cambiamento nello stato dell'organo; ma piuttosto dalla cessazione della sorpresa, quantunque sarebbe cosa più prudente l'arrestarsi all'osservazione del fatto senza cercare d'indagarne la causa. Convengo che si può dire che anche i piaceri o i dolori dell'animo sono seguiti da un certo moto nel cervello, e che questo colla ripetizione può variare; ma questo moto è un effetto di questi piaceri, o di questi dolori, non mica la causa. Non sarebbe forse più filosofico l'asserire che questi piaceri o dolori dell'animo contenendo un insieme di percezioni, la ripetizione rende più rapida la successione delle percezioni che li costituiscono, e che per questa rapidità eccitano meno l'attenzione?

Ma quantunque il piacere ed il dolore, motori della nostra volontà, colla ripetizione perdano della loro primitiva forza; pure gli atti della volontà che gli hanno seguiti divengono più facili. Così l'uso immoderato de' liquori spiritosi diminuisce la sensibilità del palato, ma dispone all'intemperanza a questo riguardo. Sia qualunque l'oggetto de' nostri desiderj,

più noi l'abbiamo gustato; meno esso ci colpisce; ma intanto lo cerchiamo con maggior perseveranza. Su questa doppia legge appunto, dice Dugald-Stewart, (filosofia dello spirito tom. 2. c. vii. sez. v.) è fondata la capacità di far progressi in tutto ciò, che ha rapporto alla morale. Se noi abbiamo sovente obbedito al sentimento del dovere, le sensazioni hanno minore influenza su di noi, e noi abbiamo contratto l'abito di una condotta virtuosa. Quante impressioni passive si oppongono all'esercizio della beneficenza riguardata come una virtù costante ed abituale! Quante circostanze nella disgrazia altrui che tendono a diminuire la nostra beneficenza, o a distrarre gli occhi dallo spettacolo della miseria. Queste impressioni sono contrarie alla virtù; ma la loro forza diminuisce ciascun giorno, ed alla lunga forse l'abito le rende insensibili. E così si forma il carattere dell'uomo benefico. Le impressioni passive che egli sentiva vivamente, e che contrariavano il sentimento del dovere, perdono la loro influenza, e l'abito di fare del bene è divenuto in lui una disposizione naturale.

Quando un dolore diviene più insopportabile a misura che si rinnova, o si prolunga, ciò avviene, osserva il Conte Tracy, (Ideologia cap. xiv.) perchè finisce col disorganizzare, o distruggere l'organo che ne è affetto, o perchè il moto organico, che lo produce, ripetendosi e prolungandosi, mette in giuoco altri organi sensitivi, e vi eccita de' moti che non avevano avuto luogo; il che ne' due casi rende il male realmente più grave, o piuttosto moltiplica realmente le cause del dolore. Si dee ancora osservare che se i nostri dolori divengono colla lunghezza del tempo più pungenti, non avviene lo stesso de' nostri piaceri: il che potrebbe non solamente da ciò dipendere che ogni piacere sparisce tosto che sopravviene il sentimento della fatica, ma da ciò ancora che nell'accrescimento del dolore per la frequenza, o per la durata vi entra l'azione del giudizio, che s'irrita contro questo stato penoso, e ce lo fa trovare più insopportabile.

Considerate le nostre sensazioni come percezioni di oggetti esterni, la loro ripetizione perfeziona a tal riguardo la nostra sensibilità. Un cieco nato coll'esercizio apprende a distinguere col tatto le differenti monete, ed i corpi diversi che un altro non saprebbe distinguere. Un pittore, che ha esercitato il

senso della vista, distingue in un quadro quelle gradazioni di colori che gli altri non distinguono. Un uomo esercitato nella musica distingue in una sinfonia i diversi suoni. Un cuoco i diversi ingredienti di una vivanda. Parmi che il perfezionamento, di cui parliamo, debba attribuirsi all'abitudine dell'attenzione su gli oggetti sensibili. (4)

(4) Credo bene aggiungere a questo bel pezzo dell'A. le seguenti brevi riflessioni. L'abitudine fa sì che spesso il piacere e il dolore si ravvicinino in certo modo e divengano indifferenti. Da ciò nasce l'incostanza, o piuttosto quell'insaziabile desiderio di variare gli oggetti delle nostre inclinazioni. Così spiegasi come sovente alcuno gusti con freddezza i piaceri che ha ricercati col maggiore ardore ed ostinazione, ed abbandoni anche le attrattive di cui sembrava schiavo. — La sensibilità è variabile anco al variar del clima, e quindi al variar delle stagioni, poichè il caldo aumenta, il freddo scema la sensibilità. L'età pure v' influisce, a cagione delle parti costituenti gli organi sensorj più o meno delicate. — Il piacere e il dolore, anco non variando intensità per se stessi, ci sembrano variati in forza di una scambievole relazione che passi tra loro. Così un piacere che segue un maggior piacere perde della sua intensità; così pure se un piacere segue un dolore acquista una forza maggiore. Un dolore che segue un piacere ci sembra più acuto; mentre se segue un dolor maggiore sembra perder della sua forza, e talvolta fa nascere una modificazione piacevole. — Le sensazioni attuali dipendono anche nell'intensità dallo stato antecedente degli organi sensorj. Così uscendo da un luogo freddo, una stanza più temperata sembrerà calda ec. — Il pittor Teone prima di scoprire il quadro che rappresentava un soldato combattente fece suonare una musica guerriera, e così predisponendo l'animo degli spettatori fece un' impressione maggiore, perchè le sensazioni di un senso possono essere rinforzate dalle consone sensazioni di un altro. In mancanza di un senso o più sensi abbonda la squisitezza negli altri, se non per farci provare un più vivo piacere o dolore, almeno per darci delle cognizioni. Il Gonnelli, detto il cieco di Gambassi, modellava ritrat-

§. 150. Alcuni filosofi danno all'abito un'estensione maggiore di quella che abbiamo spiegato. Vi ho riferito nel capitolo decimo alcune di queste opinioni; ma è necessario che considerandole riguardo alla forza dell'abito ve le presenti di nuovo qui. La percezione di *un fuor di noi*, si domanda, è essa l'effetto dell'abito o della natura? Quelli filosofi i quali negano l'oggettività di ogni sensazione, e riguardano ciascuna sensazione come semplicemente *soggettiva*, cioè come una semplice modificazione del *me* senza che ci faccia percepire nulla di esterno, rispondono assolutamente che la percezione di *un fuor di noi* è un prodotto dell'abito non della natura; quindi asseriscono che noi abbiamo imparato a sentire il nostro corpo, ed i corpi che ci circondano. Questi filosofi son dunque obbligati a spiegare il modo, con cui si forma un tale abito. Ecco come eglino ragionano.

Io voglio muovere il mio braccio; questo si muove; esso incontra un ostacolo che arresta il suo moto, e produce la sensazione di *resistenza*. Io continuo a volere il moto del mio braccio, e perciò la cessazione della sensazione di resistenza; ma malgrado il mio volere la sensazione di resistenza non cessa; io dunque giudico che questa sensazione mi viene da un essere esterno a me. Replicandosi questo fatto, io replico questo giudizio, e questa continua ripetizione me ne forma un abito in modo che associo rapidamente alla sensazione di resistenza il giudizio, che essa mi viene da un essere esterno a me. Associandosi rapidamente il giudizio alla sensazione, io divengo incapace di distinguere l'uno dall'altro; il giudizio s'iden-

ti dal vero coll'ajuto del solo tatto. Plauter parla di uno che si faceva scriver sul braccio e intendeva quello che aveano scritto. Reuwich narra, che Margherita Mac-Avoy leggeva passando il dito sul carattere; indovinava l'ora e il minuto segnato dalla lancetta di un orologio, scorrendone semplicemente il cristallo. Alcuni ciechi nati tiravano a bersaglio regolati dal suono emesso dal bersaglio medesimo urtato in qualche modo. Se questi ultimi fatti son veri, conviene dire che l'attenzione di costoro agli oggetti fosse giunta a un punto tale da poter fissarsi anche sopra quelli che sono insensibili, o non apprezzati dal comune degli uomini.

tifica colla sensazione, e l'altera; e la sensazione di resistenza diviene la percezione di *un fuor di me*, ciò vale quanto dire, non mi sembra più di giudicare che vi sia una causa esterna, la quale mi produce questa sensazione; ma mi sembra di sentire una cosa esterna, e la sensazione la quale è di sua natura semplicemente *soggettiva*, diviene *oggettiva*; e ciò per forza del solo abito.

Condillac ed i suoi seguaci ragionano un poco diversamente; ma ammettono la stessa dottrina su i giudizj abituali i quali alterano le sensazioni. Io stendo il mio braccio, e colla mia mano prendo un globo; tosto nasce in me la sensazione di resistenza. La sensazione di resistenza ha di sua natura un rapporto ad una cosa esterna; essa è dunque la percezione di *un fuor di me*. Questa sensazione in conseguenza è di sua natura *soggettiva*, ed *oggettiva* insieme; vale a dire modifica l'anima, e le manifesta insieme un oggetto esterno. Tutte le altre sensazioni sono semplicemente *soggettive*; esse non fanno altra cosa che modificar l'anima. Ma intanto noi sentiamo l'odore al di fuori, il suono, il colore, e le altre sensazioni al di fuori; or come avviene che queste sensazioni divengano esterne, ed acquistano un' *oggettività* che di lor natura non hanno? Ciò avviene, dicono i filosofi del quali esponiamo la dottrina, per la forza dell'abito; questa fa apparire esterne le sensazioni che di lor natura sono interne, ed ecco come ciò accade.

Prendo un fiore, e l'avvicino al mio naso; tosto la sensazione dell'odore nasce. Allontano il fiore, e la sensazione diminuisce; getto il fiore, mi allontano notabilmente da esso, e la sensazione cessa; riprendo il fiore, e l'avvicino di nuovo al mio naso, la sensazione dell'odore ritorna; l'allontano e la sensazione torna a diminuire. Questi fatti si ripetono un gran numero di volte; io formo il giudizio che l'odore è prodotto dal fiore, il che vale quanto dire, che il fiore è la causa della sensazione dell'odore. A forza di replicare questo giudizio, esso diviene abituale, e si fa con tal rapidità che non posso più distinguerlo dalla sensazione; esso s'identifica con questa, e l'altera in modo che lo spirito non giudica più che l'odore viene dal fiore, egli lo sente nel fiore; e l'odore, che di sua natura è solamente soggettivo, diviene anche oggettivo. Ecco come, secondo questi filosofi, il tatto istruisce tutti gli altri

sensi; ed ecco spiegato che cosa intende dire Condillac scrivendo, che i corpi per noi non sono che un ammasso di nostre sensazioni che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire al di fuori di noi.

È un fatto che l'impressione degli oggetti esterni su i nostri organi sensorj è seguita dalla percezione di questi oggetti, o, per meglio dire, è seguita dall'apparenza esteriore di questi oggetti. Nella prima opinione seguita dal Conte Tracy noi non abbiamo mica dalla natura la facoltà di percepire *un di fuori* immediatamente all'impressione di questo su i nostri sensi. Acquistiamo una tal facoltà in forza dell'abito. Ora si domanda: *l'abito può esso produrre in noi una nuova facoltà, cioè una facoltà che non abbiamo dalla natura?*

Nell'opinione di Condillac la facoltà di percepire *un di fuori* è in noi dalla natura; ma non è men vero, che secondo questo filosofo in seguito dell'impressione che la luce riflettuta dagli oggetti illuminati, o mandata dagli oggetti luminosi fa su gli occhi nostri, noi non abbiamo immediatamente dalla nostra natura la percezione degli oggetti visibili; e che acquistiamo una tal facoltà in forza dell'abito. La percezione di un corpo, che noi acquistiam per mezzo del tatto è intieramente diversa da quella che dello stesso corpo acquistiamo per mezzo della vista. Quindi, ammessa l'opinione di Condillac, sarà vero eziandio che l'abito ci dà la facoltà di alcune nuove percezioni, di vedere i colori estesi ed al di fuori di noi, e di creare le azzurre volte del cielo; quindi questa ipotesi pone pure che l'abito può darci una nuova facoltà che non abbiamo dalla natura.

§. 454. Io vi ho dimostrato nel capitolo X. che ogni sensazione è di sua natura la percezione di un'esistenza esterna; non è dunque necessario, secondo la dottrina che vi ho insegnato, di fare intervenire de' giudizj abituali e rapidi per imprimere l'*oggettività* alle nostre sensazioni.

Io vi ho detto che uno degli effetti dell'abito è la rapidità dell'associazione de' nostri pensieri; ma non vi ho aggiunto che un pensiero, il quale si associa ad un altro, abbia la forza di alterarlo: i pensieri che si associano restano distinti l'uno dall'altro, e ciascuno nella sua integrità; solamente non si percepisce l'uno al seguito dell'altro; l'abito toglie questo sentimento di successione. Che colle nostre sensazioni si uniscano

de' giudizj abituali e rapidi, e che questi influiscano su la condotta della nostra vita, è un fatto incontrastabile; ma è un'asserzione gratuita il dire che questi giudizj alterino le sensazioni. Io convengo che colle sensazioni degli odori, e de' suoni si uniscono del giudizj per farci conoscere i corpi sonori, ed i corpi odoriferi, e che questi giudizj resi abituali si fanno con somma rapidità. Ma nego che lo spirito riguardi da principio le sensazioni de' suoni, e degli odori solamente come sue modificazioni; e che in forza di giudizj abituali ed indiscernibili queste sensazioni ci appaiano esterne.

L'abito può esso darci una nuova facoltà, che non abbiamo dalla natura? Qual altro mezzo abbiamo di risolvere questa quistione, se non quello di esaminare ciò che accade negli abiti, di cui conosciamo l'origine, ed il progresso? Ora noi vediamo che tali abiti ci danno la facilità di alcuni atti, per quali abbiamo dalla natura il potere di cominciarli. Ciò si osserva nell'abito di scrivere, di cantare, di danzare, di ragionare, di ritenere a memoria ec. Non vi ha alcun abito, di cui conosciamo l'origine, ed il progresso, il quale non consista nella facilità di alcuni atti, de' quali vi è la facoltà di cominciarli dataci dalla natura. L'esperienza dunque ci autorizza a concludere che *gli abiti non ci danno delle facoltà, ma solamente delle facilità.*

Le associazioni abituali che l'esperienza ci mostra non ci autorizzano a porre l'alterazione di cui parliamo. Io odo nella vicina strada la voce di un uomo che mi è noto; tosto alla sensazione di suono si associa il fantasma della forma di quest'uomo; quest'associazione intanto non mi dà l'apparenza di quest'uomo quale io l'ho colla vista, il fantasma rimane fantasma, e la sensazione di suono rimane sensazione di suono. Or come il fantasma relativo ad una percezione di tatto diviene esso un'apparenza visibile? Lo spirito nell'atto che ha coscienza di una sensazione, ha ancora coscienza di tutte le idee associate; la diversità delle idee associate alla sensazione stessa produce la diversità di questi fatti della coscienza, ed i diversi sentimenti interni da cui siamo affetti. Ciò supposto l'influenza degli abiti riducendosi ad associare alcune date idee alle sensazioni non fa sì, che le sensazioni sieno alterate da queste associazioni, ma che il sentimento interno della coscienza

za relativo alla sensazione, essendo inseparabile da quello delle modificazioni che vi si associano, sia diverso dopo l'abito contratto da quello che era prima dell'abito. Supponiamo che si veda per la prima volta una bara senza sapere che questo istrumento serva per trasportare i cadaveri. Si proverà una sensazione che si può riguardare come indifferente; ma quando abbiamo appreso l'uso a cui questo istrumento è destinato, la vista di esso produrrà un sentimento dispiacevole e lugubre; ciò avviene per i pensieri che alle sensazioni si associano. Ora mi sembra evidente che questa rapida associazione non alteri in nulla le sensazioni della vista che la bara ci desta; ma solamente produce un sentimento interno diverso da quello che avrebbero prodotto le sole sensazioni della vista.

§. 452. Riguardo a' suoni, ed agli odori si dee osservare che l'oggetto immediato della sensazione del suono non è il corpo sonoro, e di quella dell'odore non è il corpo odorifero; l'oggetto immediato dei suoni sono le particelle dell'aria che colpiscono l'orecchio; quello degli odori sono i corpuscoli già separati da' corpi odoriferi. Questi corpuscoli galleggiando nell'aria, ed attratti su per le nari producono le sensazioni degli odori. I filosofi che qui combatto cadono in equivoco pretendendo, che queste sensazioni, non indicandoci alcune volte gli oggetti da cui vengono, è questa una ragione che dee farcele riguardare come sole modificazioni interne, ed incapaci di rivelarci qualche cosa esterna. Gli oggetti immediati di queste sensazioni non sono, come ho detto, i corpi sonori, ed i corpi odoriferi; queste ne sono bensì la causa mediata, ed è questa la ragione, per la quale è necessaria l'azione del giudizio per istruirci di questa causa mediata.

§. 453. Per provare che alcuni giudizi abituali mescolandosi alle nostre sensazioni le alterano, gli avversarj adducono molti esempj presi da' fenomeni della vista. La luce è più densa a misura che è più vicina al punto luminoso; discostandovi da una candela accesa, la luce vi colpisce meno che nella sua vicinanza, ed in una certa distanza voi non siete più nel caso di leggere un libro. Lo spirito acquista perciò l'abito di giudicare che l'oggetto è più vicino allora che produce un chiaro più forte; e più lontano, quando produce un chiaro più debole: questo giudizio reso abituale ed indiscernibile si me-

scola alle sensazioni visuali, e le altera; lo spirito perciò vede una camera, le cui mura sono imbiancate, minore in grandezza della stessa camera prima dell'imbiancamento, vedendo i muri più vicini. Similmente un campo coperto di neve sembra minore dello stesso campo vestito di verdi piante; i monti cospersi di neve sembrano più vicini; le fiamme sembrano più vicine in tempo di notte, i corpi opachi più vicini nel giorno che nel crepuscolo.

Mettiamo la precisione ne' nostri ragionamenti; evitiamo l'abuso del linguaggio, e l'obbiezione proposta cadrà. Si fa certamente un abuso di linguaggio allora che si dice: *noi vediamo la stanza imbiancata minore della stessa stanza prima dell'imbiancamento*; avrebbesi dovuto dire: *noi giudichiamo*, e non già *noi vediamo*. I rapporti sono l'oggetto del giudizio, non già della sensazione. Allora che vedo la stanza imbiancata, accade nel mio spirito una sensazione, a cui si associa il fantasma della stanza non imbiancata: lo spirito ha la coscienza di questa sensazione e di questo fantasma insieme; altro non vi è nello spirito limitato a queste affezioni passive. Ma se un giudizio abituale e rapido, ma falso si unisce alla sensazione, ed al fantasma, con cui lo spirito dice: *la stanza imbiancata sembra minore della stanza non imbiancata*, allora vi sarà una sensazione, un fantasma, ed un giudizio rapido, e ciascuna di queste modificazioni sarà nella sua integrità, e lo spirito ha coscienza di questo complesso di modificazioni.

Supponiamo che un uomo partendo da una città men popolata giunga in un'altra, la quale gli presenti una maggior popolazione; e che in seguito partendo da un'altra meno popolata della seconda, ritorni alla seconda, e vi vegga lo stesso numero di abitanti che vi aveva veduto la prima volta. Questo viaggiatore proverà de' sentimenti diversi alla vista della seconda città: la prima volta gli sembrerà una città popolata; la seconda volta una città spopolata; intanto, non può dirsi che le sensazioni sieno diverse; poichè si può supporre che il numero degli uomini, che egli vede in una strada la prima volta, sia lo stesso di quello che vi trova la seconda volta; ma i pensieri che si associano la prima volta alle sensazioni son diversi da quelli che vi si associano la seconda volta. Allora, per

cagion di esempio, che partendo da Tropea piccola città delle Calabrie giungo in Messina, la veduta di questa seconda città, a cui presto attenzione, riproduce l'idea della prima. Possono farsi due supposizioni: o lo spirito si arresta a questa riproduzione senza andare più oltre, ed egli avrà la coscienza insieme della visione attuale di Messina e dell'idea riprodotta di Tropea, e questa coscienza costituisce il sentimento, o l'apparenza di Messina come città popolata, e lo spirito pronuncia in se il giudizio: *Messina è una città popolata*. Nel primo caso si associano alle sensazioni de' fantasmi, nel secondo si unisce un giudizio, e tanto nell'uno che nell'altro caso le sensazioni non sono alterate. Se noi obbliamo i fantasmi o i giudizi, ciò avviene, perchè non vi prestiamo a cagione della loro rapidità la dovuta attenzione. Allora poi che partendo da Napoli giungo in Messina, la veduta di questa città riproduce rapidamente il fantasma della prima, e da ciò nasce l'apparenza di Messina come città spopolata, o per la sola associazione del fantasma, o per l'associazione di un giudizio rapido. Con questa soda osservazione si spiega la nascita di un numero prodigioso di sentimenti.

§. 454. Abbiamo detto che l'abito consiste in alcune facilità di certi dati atti. Ma queste facilità, che nascono nell'anima in seguito dell'esercizio, suppongono una causa nell'anima stessa. Lo stato dell'anima dopo dell'esercizio dee esser cambiato, poichè l'anima possiede una facilità che prima non aveva. Ora a quella qualità permanente nell'anima, da cui nasce la facilità di alcuni atti, si dà anche il nome di *abito*. Quindi il vocabolo *abito* è usato per denotare tanto la causa di certe facilità, quanto l'effetto stesso delle facilità. Ma quale è mai questa qualità permanente che risulta nell'anima in seguito di un certo esercizio? Noi l'ignoriamo perchè ignoriamo l'essenza dell'anima.

CAPO XVIII.

ESAME DEL SISTEMA DI CONDILLAC SU LE FACOLTÀ DELLO SPIRITO.

§. 455. Il sistema delle facoltà dello spirito, che vi ho spiegato, mi sembra conforme alla natura. Ma uno de' pregiudizii filosofici si è, che nelle scienze bisogna far tutto derivare da un principio unico; in conseguenza di un tal pregiudizio l'illustre *Condillac* ha creduto che nello studio dello spirito umano tutto doveva spiegarsi con un solo principio, che in una varietà infinita di trasformazioni offrisse tutti i fatti del pensiero; egli espose da principio questa dottrina nel suo *saggio su l'origine delle conoscenze umane*. In quest'opera fa egli tutto derivare dalla *percezione*, o dalla *coscienza*. Ha poi sostituito a questi due vocaboli quello di *sentimento*, e più sovente quello di *sensazione*, ma cambiando il vocabolo non ha egli cambiato l'idea. Il suo principio generatore delle facoltà dello spirito è sempre lo stesso: esso è sempre la modificazione che lo spirito prova all'occasione de' moti prodotti negli organi dall'azione degli oggetti esterni. L'autore ha riguardato questa scoperta come uno de' primi titoli della sua gloria, egli l'ha riprodotta in molte opere composte in varie epoche. Tutte le facoltà dello spirito non sono altra cosa, secondo Condillac, che la *sensazione trasformata*: la sensazione cambiando di forma diviene ciascuna di esse, presso a poco come il ghiaccio cambia forma per divenire acqua, e l'acqua cambia forma per divenir vapore. Io vi esporrò, giovanetti, questo sistema colle parole stesse con cui l'autore l'espone nei capitoli 7, e 8 della sua logica.

Allora che presentasi a' miei sguardi una campagna, io veggo tutto al primo girar d'occhio, e nulla ancora distinguo: per separare differenti oggetti, e formarmi un'idea distinta della loro struttura, e situazione, fa d'uopo che fermi il mio sguardo

do sopra ciascuno di essi. Ma quando rifletto sopra di uno; gli altri, quantunque ancor li vegga, relativamente a me sono come se non li vedessi più, ed in mezzo a tante sensazioni, le quali formansi tutte in un tempo stesso, sembra che io ne provi una sola, che è quella dell'oggetto sopra del quale ho rivolto le mie contemplazioni ed i miei sguardi.

Questo sguardo è un'azione, per mezzo di cui il mio occhio prende per iscopo l'oggetto sopra del quale si dirige: per tal motivo io lo chiamo *attenzione*, e comprendo evidentemente che questa direzione dell'organo è tutta la parte che aver può il corpo nell'attenzione. Quale è dunque la parte che vi ha l'anima? È una sensazione che proviamo come se fosse sola, perchè tutte le altre sono come se non le provassimo.

L'attenzione che impieghiamo verso di un oggetto non è adunque rispetto all'anima, che *la sensazione che produce quest'oggetto sopra di noi; sensazione che in qualche modo diviene esclusiva; e questa è la prima facoltà che rileviamo nella facoltà di sentire.*

Siccome applichiamo la nostra attenzione ad un oggetto, possiamo applicarla a due nel tempo stesso. Allora invece di una sola sensazione esclusiva, ne proviamo due, e diciamo di farne il confronto, perchè non le proviamo esclusivamente, se non che per osservarle l'una a lato dell'altra senza esser distratti da altre sensazioni; e questo è il significato della parola *comparare*.

La comparazione non è dunque altra cosa che una doppia attenzione: consiste in due sensazioni che si provano unite, come si proverebbero sole, e che escludono tutte le altre.

Un oggetto o è presente, o pure assente. Se è presente, la sensazione che attualmente produce sopra di noi è l'attenzione: se è lontano, l'attenzione è la rimembranza della sensazione che produsse in noi. Questa rimembranza ci pone in istato di poter fare uso della facoltà di comparare oggetti lontani come se fossero presenti.

Non possiamo comparare due oggetti o provare come una a lato dell'altra le due sensazioni, le quali esclusivamente essi producono sopra di noi, che per mezzo della sola differenza, o somiglianza che rileviamo in essi. Ma comprendere somiglianze o differenze è appunto giudicare. *Il giudizio non è dunque ancora altra cosa che una sensazione.*

Se per mezzo di un primo giudizio conosco un rapporto, per rilevarne un altro mi si rende necessario un secondo giudizio. Qualora, per esempio, io voglio sapere in che cosa differiscono due alberi, osserverò successivamente la forma, il tronco, i rami e le foglie, i frutti ec.; paragonerò gradatamente queste qualità; formerò una serie di giudizi, e perchè in tal caso la mia attenzione riflette in un certo modo da un oggetto su di un altro, dirò che io *rifletto*.

La *riflessione* non è dunque altra cosa che una serie di giudizi che si fanno per mezzo di una serie di comparazioni; e poichè le comparazioni, ed i giudizi non sono altra cosa che sensazioni, *nella riflessione non vi è altro ancora che sensazioni*.

Allora quando per mezzo della riflessione rilevate si sono le qualità, per cui differiscono gli oggetti, mediante la medesima riflessione si possono in un solo oggetto raccogliere le qualità che trovansi in molti disgiunte. In questa maniera appunto la fantasia di un poeta, per esempio, compone l'idea di un eroe che non si ritrovò mai fra gli esseri viventi. Allora queste idee sono immagini reali soltanto nello spirito; e la riflessione che le produce acquista il nome d'*immaginazione*.

Un giudizio che io pronunzio può racchiuderne un altro che non pronunzio. Se dico che un corpo è pesante, dico implicitamente ch'esso cadrà, qualora non venga sostenuto. Allora quando un secondo giudizio trovasi in tal guisa racchiuso in un altro, si può pronunziarlo come un seguito del primo, e per tal ragione si dice che esso ne è la conseguenza. Per esempio si dirà: *questa volta è assai pesante; se dunque non ha un congruo sostegno essa cadrà*. Questo è ciò che intendesi qualora dicesi *fare un raziocinto*: altro non è che pronunziare due giudizi di questa specie. *Ne' nostri raziocinii ugualmente che nei nostri giudizi non vi sono che sensazioni*.

Voi vedete che tutte le facoltà, che abbiain osservate, sono racchiuse nella facoltà di sentire. Per loro mezzo l'anima acquista tutte le sue cognizioni; per mezzo di esse apprende le cose che in qualche modo ella studia, siccome per mezzo dell'orecchio sente i suoni; per tal motivo la riunione di tutte queste facoltà vien chiamata *intendimento*.

L'*intendimento* abbraccia dunque l'attenzione, la compara-

zione, il giudizio, la riflessione, l'immaginazione ed il raziocinio. Non se ne potrebbe formare un'idea più esatta.

Considerando le nostre sensazioni come rappresentative, abbiamo veduto nascere tutte le facoltà dell'intendimento. Se le consideriamo come piacevoli, o dispiacevoli nascer vedremo tutte le facoltà che hanno rapporto alla volontà.

Quantunque per *soffrire* s'intenda propriamente provare una sensazione dispiacevole, è certo che la privazione di una sensazione piacevole è una sofferenza più o meno grande. Ma bisogna osservare che *esser privato*, e *non possedere*, non significano mica la stessa cosa. Si può non aver giammai goduto cose che non si posseggono, si può ancora non conoscerle. Accade tutto al contrario riguardo alle cose, delle quali rimaniamo privi: non solamente le conosciamo, ma abbiamo ancora l'abito di goderne, o almeno d'immaginarci quel piacere che il loro godimento può prometterci. Una privazione tale è una sofferenza che più particolarmente vien chiamata *bisogno*. Aver bisogno di una cosa è un soffrire, perchè se ne è privo.

Questa sofferenza nel suo più debole grado è meno un dolore che uno stato nel quale non ci troviamo bene, e non possediamo ciò che vorremmo. Questo stato io lo chiamo *disagio*.

Questo disagio ci porta a darci moto onde procacciarsi ciò, di cui abbisogniamo. Non possiamo dunque vivere in un perfetto riposo, e per tal ragione il disagio acquista il nome d'*inquietudine*.

Quanto maggiore ostacolo troviamo a godere, tanto più si accresce la nostra inquietudine, e questo stato può divenire un *tormento*.

Il bisogno non turba il nostro riposo, o non produce l'inquietudine, se non perchè determina le facoltà del corpo, e dell'anima su gli oggetti, la cui privazione ci fa soffrire. Ci rappresentiamo il piacere che essi ci hanno arrecato: la riflessione ci fa giudicare di quello che ancora possono a noi apportare, l'immaginazione l'esagera, e per godere ci diamo tutto quel moto del quale siamo capaci. Tutte le nostre facoltà si dirigono dunque su gli oggetti, di cui sentiamo il bisogno; e questa direzione è propriamente ciò che intendiamo per *desiderio*.

Com'è naturale formarci un'abitudine di godere delle cose

piacevoli, è naturale ancora di formarsi un'abitudine di desiderarle, ed i desideri cangiali in abitudine chiamansi *passioni*.

Tali desideri sono in qualche maniera permanenti, o almeno se per qualche tratto di tempo sospesi rimangono, riaccendendosi alla più debole occasione. Più essi son vivi, più le passioni sono violenti.

Se quando desideriamo una cosa, giudichiamo che l'otterremo, allora il giudizio unito al desiderio produce la *speranza*.

Un altro giudizio produrrà la *volontà*. È quello che forniamo allora che l'esperienza ci ha fatto un'abitudine di giudicare che non dobbiamo trovare alcun ostacolo a' nostri desideri. *Io voglio*, significa, *io desidero, e nulla può opporsi al mio desiderio, tutto dee concorrere al suo adempimento*.

Tale è propriamente il senso della parola *volontà*. Ma si ha il costume di darle un significato più esteso, e per *volontà* intendesi una facoltà che comprende tutte le abitudini, le quali nascono dal bisogno: i desideri, le passioni, la speranza, la disperazione, il timore, la confidenza, la presunzione, e molte altre, delle quali facil cosa è formarsi delle idee.

Finalmente la parola *pensiero* ancora più generale nel senso suo comprende tutte le facoltà dell'intendimento, e tutte quelle della volontà. Poichè pensare è sentire, rivolgere la sua attenzione, comparare, giudicare, riflettere, immaginare, ragionare, desiderare, aver delle passioni, sperare, temere ec.

Abbiamo spiegato come le facoltà dell'anima nascono successivamente dalla sensazione; e si vede che esse sono la sensazione che si trasforma per divenire ciascuna di esse.

§. 456. Ecco la maniera con cui *Condillac* spiega l'origine e la generazione delle facoltà dello spirito. Tutte queste facoltà non sono altra cosa, secondo questo filosofo, che la facoltà di sentire, ed i diversi modi del pensiero umano non sono che modi diversi della sensibilità, cioè modi diversi di sentire, e per parlare il suo linguaggio *trasformazioni della sensazione*.

La semplicità di questo sistema non dee impedirci dall' esaminarlo. La semplicità è una cosa relativa a noi, laddove la verità è una cosa assoluta, indipendente dalla debolezza del nostro spirito. I fisici antichi credevano che gli elementi della natura materiale non erano più di quattro, l'aria, la terra,

l'acqua, il fuoco: i fisici moderni han portato il numero di questi elementi sino a circa 51, e la dottrina dei fisici antichi, non ostante la sua maggior semplicità, è stata dalle osservazioni dimostrata falsa. Se la semplicità di un sistema fosse una ragione della sua verità, noi potremmo spiegare tutti i fatti dell'uomo per mezzo del solo moto; Condillac intanto dimostra, e noi lo faremo vedere nell'ideologia speciale, che il pensiero è essenzialmente distinto dal moto. Lasciamo dunque il pregiudizio della semplicità, ed esaminiamo attentamente il sistema che abbiamo esposto.

Tutti conoscono la differenza fra l'azione, e la passione: voi mi pungete con una spilla; la modificazione che si produce nel mio corpo, ed indi nel mio spirito è una passione: essa suppone solamente nel mio corpo, e nel mio spirito la capacità di esser così modificato da un agente esterno. Io muovo a seconda del mio volere il mio braccio: questo volere è un'azione, una maniera di essere che viene in me da me stesso. Il mio spirito è passivo nel primo caso, è attivo nel secondo. Questa distinzione è un fatto incontrastabile attestato ci dall'intima coscienza. Noi abbiamo la percezione del me agente, e quella del me modificato dal di fuori. Il sistema di Condillac riducendo tutte le modificazioni dello spirito alla sensazione, non ammette altra cosa che passioni. Questo sistema ripugna dunque a' fatti intellettuali (1).

(1) Nella stessa sensazione si scopre l'attività e la passività dello spirito. Ecco cosa ne dice Damiron nel suo corso di Filosofia (P. I. pag. 65.) « Che è la sensazione? vi si distinguono due cose, secondo il significato che si dà a questo vocabolo, la conoscenza sensibile, un semplice fatto d'intelligenza, una maniera di vedere il vero, o un'emozione, un'affezione della gioia o del dolore, dell'amore, o dell'odio, ec.; cioè in altri termini, nella sensazione si possono considerare due fenomeni diversi, la percezione e la passione. Ora come accade che noi percepiamo? perchè il nostro spirito è colpito dalla presenza di certi oggetti. Come accade che siamo commossi? Dalla stessa causa, coll'aggiunta che noi troviamo queste cose piacevoli o spiacevoli. Tutto dunque ha luogo per le impressioni che rice-

Condillac dice: tutti i diversi modi di pensare sono la sensazione trasformata. Ma se la cosa è così, fa d'uopo trovare la forza o il principio che trasforma la sensazione: fa d'uopo in conseguenza ammettere delle facoltà attive, le quali operando su le sensazioni innalzano l'edifizio delle nostre conoscenze.

§. 157. « Sia che Condillac sia stato per trent'anni nell'illusione; sia che non abbia mai enunciato con una chiarezza sufficiente il suo pensiero; sia che io non abbia avuto la dovuta penetrazione per intenderlo, mi fu sempre impossi-

» viamo dalla realtà: dal provare delle modificazioni noi ab-
 » biamo a un tempo il sentimento del vero e quello del bene
 » o del male; in quanto che soggetti ed azioni che vengono
 » a noi e ci modificano e ci eccitano in qualche modo noi
 » siamo senza dubbio passivi, perchè soffriamo queste azioni:
 » ma noi noi siamo che per un istante, che per quel tempo
 » che è necessario perchè giungano all'anima l'azioni e vi
 » producan gli effetti che sono destinate a produrvi; ma
 » da che esse si son fatte sentire, e nulla avviene più rapida-
 » mente, noi diventiamo attivi, attivissimi; talmente che non
 » sappiamo talora ove noi siamo; tanto è l'ardore in noi,
 » tanto la vita diviene tempestosa, tumultuante ed energica.
 » Farci sentire è farci agire; perchè appena noi percepia-
 » mo havvi esercizio del pensiero. Prima di ricever l'impres-
 » sione della luce non siamo intelligenti, noi non la per-
 » cepiamo: ma appena l'abbiamo ricevuta, e ne abbiamo
 » coscienza, all'istante noi . . . ce ne formiamo un'idea,
 » noi siamo in un modo, in cui non eravamo innanzi. Se
 » questa non è attività, non si trova in altre facoltà, per-
 » chè non fanno niente che sembri più vivace e più rapido.
 » Se la percezione è un'azione, l'emozione lo è pure. In-
 » fatti sia l'anima in calma . . . appena un male la coglie,
 » o un bene la sorprende, che diviene nell'istante? si com-
 » muove: nel dolore si riconcentra, nella gioia si espande,
 » né qui si arresta; essa odia ciò che la fa soffrire, ama
 » ciò che la fa godere; cerca di possedere ciò che ell'ama,
 » di liberarsi da ciò che odia. Io lo ripeto, se questa non
 » è azione evidente, non ne esiste al mondo. »

« bile il concepire, non già che la sensazione preceda l'atten-
 « zione, ma che le sensazioni si cambino in attenzione; non
 « già che nell'anima uno stato attivo succeda immediatamen-
 « te ad uno stato passivo, ma che siavi identità di natura fra
 « questi due stati, di modo che l'attività sia una trasforma-
 « zione della passività; e sono così lontano dal prestare il
 « consenso a questa proposizione, che so appena che cosa si
 « possa intendere coll' avvicinamento dei termini, di cui è
 « composta.

» Il cambiamento della sensazione in attenzione non è la
 » sola cosa che mi abbia arrestato nell' analisi di Condillac.
 » Quello che dice intorno il giudizio, e l'inquietudine che suc-
 » cede al disagio, ostinatamente ricusa di entrare nella mia
 » intelligenza; e le ragioni che sembrano all'autore sì lumi-
 » nose, non sono per me che una falsa luce; o piuttosto la
 » mancanza di ogni luce ». Così scrive nella quinta delle sue
 lezioni della prima parte di filosofia l'illustre *Laromiguière*.

L'attenzione, dice Condillac, che impieghiamo verso di un
 oggetto non è altra cosa rispetto allo spirito, che la sensazione
 prodotta da quest'oggetto, la quale in qualche modo diviene
 essa esclusiva; perchè, io domando, diviene essa esclusiva?
 perchè, risponde il nostro filosofo, si son diretti gli organi ver-
 so l'oggetto dell'attenzione. Ma questa direzione degli organi,
 io replico, è un fatto il quale viene in seguito del volere dello
 spirito, e che si può con ragione riguardare come prodotto da
 questo volere. Abbiamo dunque già una differenza fra la sensa-
 zione e l'attenzione: nella prima il moto viene dal di fuori,
 nella seconda viene dallo spirito: nella prima il moto è pro-
 dotto da un altro moto, nella seconda il moto è in ultimo ri-
 sultamento prodotto da un pensiero.

Ma ciò non basta: sebbene la direzione degli organi renda
 più forte l'azione dell'oggetto, se lo spirito non concentrerà
 su questo oggetto la sua attività, l'attenzione non avrà esi-
 stenza: abbiamo veduto nel capitolo antecedente che, malgra-
 do le più forti sensazioni, lo spirito può dirigere altrove la sua
 attenzione. Non basta dunque la direzione degli organi ver-
 so l'oggetto, affinchè l'attenzione abbia luogo, ma si richiede
 l'azione dello spirito su di sè stesso. Noi non conosciamo la

natura di quest'azione, ma l'azione è un fatto che l'intimo senso ci rivela:

Parlandovi del generaleggiare delle idee, vi ho detto essere necessaria per questa una astrazione intellettuale, per la quale si separi ciò che i sensi non possono separare. Senza questo atto di analisi intellettuale, il sistema delle nostre conoscenze non può costruirsi. Vedete i §. 447., e 408.

§. 458. Nel giudizio, oltre delle idee del soggetto e del predicato, si richiede un'azione dello spirito che metta un rapporto fra il soggetto ed il predicato. Il giudizio ha dunque bisogno di una facoltà di analisi e di una facoltà di sintesi; giudicare non è dunque lo stesso che sentire.

Gli oggetti della sensibilità son quelli che possono agire per mezzo del moto su i nostri sensi; tutto ciò dunque che non si manifesta con una impressione su gli organi non può essere un oggetto della sensibilità. Nel §. 35 ho dimostrato che i rapporti di eguaglianza, di similitudine, ec. non hanno un oggetto reale a cui corrispondano; queste idee non possono dunque essere sensazioni; poichè se fossero sensazioni corrisponderebbero a delle qualità fisiche, cioè a delle impressioni degli oggetti. Sentire due oggetti insieme non è dunque la stessa cosa che paragonarli, è molto meno la stessa cosa che conoscere i loro rapporti. Se tengo il corpo A nella mano dritta, la sua impressione può forse farmi altro sentire che A? No certamente; or se nello stesso tempo tengo B nella mano sinistra, questa seconda impressione aggiunge essa nulla alla prima? No certamente; la prima non può dunque farmi sentire in questo secondo caso, che A solamente; lo stesso dee dirsi di B. La sensazione che ho di A rimane la stessa tanto nella prima che nella seconda ipotesi; se nulla vi ha in A, quando e insieme con B, che mi faccia sentire il rapporto, e nulla vi ha in B, la percezione del rapporto non viene dunque da A e B insieme; ma è un'operazione dello spirito diversa dalla sensazione.

Se dico: *il sasso è pesante*; il vocabolo *il sasso* esprime un complesso di sensazioni, il vocabolo *pesante* esprime anche delle sensazioni; ma il vocabolo *è* esprime un'azione dello spirito, cioè la sintesi del predicato col soggetto, sintesi la quale suppone un'analisi. Se dico; *A è uguale a B*, l'idea A

ha un oggetto nella natura e nasce dalle sensazioni, l'idea B ha ancora un oggetto nella natura, e nasce dalle sensazioni; l'idea nondimeno dell'*uguaglianza* non ha un oggetto nella natura, ed è perciò una veduta dello spirito distinta dalla sensazione. Quale è mai fuor di voi la realtà che corrisponde all'*uguaglianza di A a B*? Non è l'oggetto A solo, non è l'oggetto B solo; sarebbe forse la riunione degli oggetti A e B? Ma i due oggetti riuniti non sono una terza realtà distinta da A, e B. Nella riunione di A e B non vi sono tre cose reali, di cui l'una sia A, la seconda B, la terza la riunione. Finalmente una qualità fisica unica potrebbe forse convenire a due soggetti distinti? Nel giudizio *il sasso è pesante*, il vocabolo *è* esprime la sintesi reale del predicato col soggetto, e non corrisponde ad alcuna sensazione, ma ad una operazione dello spirito: nel giudizio: *A è uguale a B*, i vocaboli *è uguale* indicano una sintesi ideale ed un prodotto di questa sintesi, e nè l'uno nè l'altro esprimono delle sensazioni.

Nella sintesi immaginativa lo spirito crea con de' materiali, che si trovano sparsi negli oggetti della natura, degli oggetti, i quali non hanno esistenza se non da lui. Questa spezie di sintesi suppone dunque evidentemente una forza combinatrice distinta dalla sensazione.

§. 459. *Bonnet* pretende che in seguito della impressione sul corpo, accade nell'anima qualche cosa che corrisponde a quest'azione, che l'anima reagisce a suo modo, e che l'effetto di questa reazione sia ciò che noi chiamiamo *sensazione*. Ma anche ammessa questa dottrina, sussiste la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell'anima: nel primo ella *reagisce*; laddove nel secondo *agisce*; la reazione è necessaria, ed è una conseguenza di un'azione esterna, e l'anima riceve realmente una modificazione dal di fuori, laddove nell'azione modifica se stessa. Lo stesso *Bonnet* riconosce questa differenza: egli definisce l'attività dell'anima; *quella capacità che ella ha di produrre in lei e fuor di lei o sul suo corpo certi effetti*.

Laromiguiere riduce a tre le facoltà dell'intendimento; intendendo per *facoltà* le sole facoltà attive, esse sono, secondo lui, l'attenzione, la comparazione, il raziocinio. Questo

sistema non mi sembra esatto; in primo luogo il raziocinio non è una facoltà elementare; esso è una facoltà composta della facoltà di analisi, e di quella di sintesi: queste due facoltà elementari dello spirito sono le facoltà della meditazione: il giudizio, ed il raziocinio, considerati come atti, sono i prodotti di queste due facoltà, considerati come facoltà, sono la facoltà di sintesi. Il giudizio consiste nella sintesi immediata del rapporto fra il predicato, ed il soggetto, il raziocinio nella sintesi mediata dello stesso rapporto. La comparazione è pure un'azione sintetica. In secondo luogo *Laromiguiere* non numera fra le facoltà elementari l'immaginazione; ed io ho dimostrato che la facoltà di riprodurre le percezioni è una facoltà primitiva dello spirito. I difetti che ho creduto trovarsi nell'opera dell'illustre francese mi sembrano quattro: egli traslascia la teoria delle sensazioni; intanto la nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni, ed in un trattato di psicologia non si può non parlare della sensibilità: egli omette la facoltà riproduttrice: egli poi non vede nella comparazione, nel giudizio, e nel raziocinio il fatto generale della sintesi: finalmente egli non isplega i fatti intellettuali, e si contenta di solamente stabilire il sistema generale delle facoltà dello spirito.

§. 460. Questi elementi di psicologia non occupano molte pagine; ma mi sembra, che contengano le verità fondamentali di questa scienza. Il sistema delle facoltà dello spirito, che vi ho spiegate, mi sembra evidente. Gli oggetti del pensiero debbono esser dati allo spirito; la coscienza e la sensibilità gli danno gli oggetti presenti, l'immaginazione gli dà gli oggetti assenti. Lo spirito può agire su di questi oggetti, o decomponendoli, o componendoli; quindi l'analisi, e la sintesi sono le sue facoltà attive. Lo spirito per acquistare un sistema di conoscenze ha bisogno di una meditazione ordinata; la meditazione ha dunque bisogno di esser diretta; la volontà mossa dal desiderio la dirige, e con ciò nulla manca per la formazione del sistema delle nostre conoscenze.

Ho trattato particolarmente di ciascuna facoltà, e vi ho fatto conoscere la loro reciproca influenza: ho considerato lo spirito nello stato in cui egli è passivo ed attivo insieme; e nello stato ancora in cui è semplicemente passivo: l'ho con-

siderato nellò stato primitivo delle sue facoltà¹, e nello stato abituale. Vi ho spiegato i fatti intellettuali che incessantemente vi colpiscono risalendo ad alcuni fatti primitivi. Io vi prego, giovanetti, di rendervi familiari le dottrine che vi ho spiegate: è questo un mezzo necessario di far dei progressi nella filosofia. Allora che tratteremo l'importante dottrina della volontà, vedrete qual luce ci recheranno le verità che qui abbiamo stabilite: le più spinose ricerche sul gusto, su le passioni, su la realtà del bene, e del male morale hanno una intima connessione coll'analisi delle facoltà dello spirito che vi ho spiegato.

La maggior parte dei filosofi, i quali hanno scritto gli elementi della Psicologia, hanno in essi stabilito la spiritualità dell'anima. Secondo il metodo che ho prescelto, questa verità sarà fatta conoscere nell'ideologia particolare che seguirà immediatamente nel capo XIX.

Intanto mi son creduto autorizzato a parlare dello spirito come di una cosa distinta dal corpo, per ciò che ho detto nel §. 77 della logica pura. Inoltre avendo dovuto parlare della coscienza di più sensazioni, non mi era possibile di non riguardare il soggetto della coscienza come distinto dagli organi pei quali le sensazioni ci pervengono. È impossibile che ciò che è consapevole nel tempo stesso dei sapori che prova per mezzo della lingua, degli odori che prova per mezzo del naso, dei suoni che prova per mezzo degli orecchi ec. non sia riguardato come distinto da tutti questi organi, ma la spiritualità dell'anima sarà più chiaramente conosciuta nella ideologia.

Prima di terminare debbo avvertirvi che i nomi delle facoltà dello spirito sogliono denotare tanto le facoltà che gli atti. Così desiderio, volontà, sintesi, analisi, astrazione ec. denotano tanto le modificazioni che le potenze (1).

(1) Qui per contentare alcuno che ami qualche notizia fisiologica sulla struttura dei sensi, apporrò una breve descrizione dei medesimi, persuaso però che non servirà ad altro che a caricar la mente di strani vocaboli, senza una utilità reale: meno il caso che l'ispezione del cadavere sezionato, o le preparazioni in cerca non ne diano una idea

chiara a chi volesse apprendere queste materie, estranee però in gran parte all'Ideologia, che si occupa dello spirito e non del corpo.

I sensi, come è stato già detto in più luoghi, son cinque; gusto, tatto, olfatto, udito, vista. Il gusto ed il tatto sono i primi ad agire, come i più necessari alla vita; gli altri si sviluppano progressivamente, ma presto; e cessano al cessare della vita, comunemente con ordine inverso, cominciando dalla vista. Il così detto sesto senso, con cui si pretenderebbe spiegare qualche fenomeno del sonnambulismo, la cognizione delle cose remote, ec. è un delirio ipotetico, come ha provato il fisiologo Gall. — Il senso del tatto è sparso per tutto il corpo, ove si propagano i nervi; ma nelle mani è ordinariamente più delicato che altrove, e per l'esercizio e per la tessitura dei nervi. Il senso del gusto è riposto nelle papille nervee della lingua (Ved. pag. 47). Il senso dell'odorato è composto de' nervi olfattorii, che si spiegano in una membrana detta pituitaria, sulla quale fanno impressione le particelle che il calore stacca dai corpi, e delle quali s'impregna l'aria che le porta nelle fosse nasali. L'aria umida contribuisce molto a propagar le particelle odorifere specialmente quando è agitata.

L'organo dell'udito è composto del nervo acustico, che pesca in un umore contenuto nell'orecchio interno, cavità dell'osso petroso, in cui si distinguono i canali semicircolari, il vestibolo e la coclea, aggregato di parti a cui si dà il nome di laberinto. I raggi fonici, o sonari battono prima nel padiglione, ovvero orecchio esterno, che fa la funzione della conca di un corno acustico, quindi passano nel meato uditorio; e battono nella membrana del timpano. Dopo questa trovasi una catena composta di 4. ossicini, chiamati martello, incudine, osso orbicolare e staffa. Questa catena termina alla finestra ovale, ed è contenuta in una cassa detta tamburo, che stendesì dalla membrana del timpano fino a quella che unisce la base della staffa colla finestra ovale, che mette in comunicazione il tamburo colla coclea. La cassa del tamburo è sempre ripiena dell'aria che vi porta la tromba eustachiana, la quale, secondo alcuni fisiologi, ajuta anche la trasmissione dei raggi fonici. Le vibrazioni dell'aria

che è nel tamburo, trasmesse all'umore in cui pesca il nervo acustico, producono in esso quelle modificazioni da cui dipende l'udito. Le parti essenziali però a questo senso sono: il meato uditorio, il nervo acustico, o il fluido in cui pesca. — Il senso della vista ha la sua sede negli occhi. L'occhio è un globo, o bulbo posto in una cavità ossea detta orbita. Nell'uomo quest'orbita è tagliata alla base obliquamente in fuori, onde si possan vedere gli oggetti anco un po' di fianco. Negli altri animali è molto più obliqua. Ciò che Haller chiama tutamina oculi sono le sopracciglia, le palpebre col ciglio e le vie lacrimali. Le prime servono a modificare le impressioni della luce col color bruno che sogliono avere; le seconde a togliere l'impressione continua della luce; ed i peli di cui sono armate, detti cigli, servono ad impedire l'ingresso dei piccoli insetti; le vie lacrimali spandono un umore che diminuisce gli attriti delle palpebre sul bulbo dell'occhio. Questo è composto di tre invogli concentrici: il primo è detto cornea o sclerotica, che sul davanti si spiega in forma di segmento sferico, e prende il nome di cornea trasparente, chiamandosi nel resto cornea opaca. All'intorno della cornea è la coroide, membrana opaca che serve ad assorbire i raggi irregolarmente venuti nell'occhio, onde non si confonda la visione.

Dietro la cornea trasparente dalla coroide si spiega l'iride, tramezzo membranoso perforato nel mezzo da un'apertura rotonda, detta pupilla, che si stringe e si allarga, secondo la maggiore o minore luce che percuote l'occhio. La faccia posteriore dell'iride dicesi uvea. L'iride è tinta o di rancio o di blu, più o meno carichi. Dietro alla coroide si spiega la retina, ove si formano o si dipingono le immagini degli oggetti, ciò che dà luogo alla sensazione della vista. Lo spazio tra la cornea e l'iride è ripieno di un umore chiaro e trasparente detto acqueo; dietro a questo in faccia alla pupilla è un corpo lenticolare, formato da un umore più denso del primo, detto cristallino, e rinchiuso in una specie di capsula membranosa detta aracnoide. Quindi tutto il resto della cavità dell'occhio è ripieno da una specie di sfera, a cui manca un segmento, formato dall'umor cristallino, e questa specie di sfera, su cui spandesi la retina,

è formata da un umor viscoso, detto vitreo per la sua somiglianza col vetro fuso. In fondo all'occhio perforando la cornea e la coroida passa il nervo ottico, che porta al cervello la sensazione ricevuta sulla sua espansione, alla quale è stato dato il nome di retina.

RIASSUNTO DELLA PSICOLOGIA PER DOMANDE
E PER RISPOSTE.

D. Che cosa è la *psicologia*?

R. La psicologia è la scienza dell'anima. *Psiche* in greco significa anima.

D. Possiamo noi conoscer l'anima, e come possiamo conoscerla?

R. Certamente noi possiamo conoscer l'anima, poichè ella si mostra a noi.

D. Spiegateci ciò più chiaramente.

R. L'anima è il soggetto di tutte le nostre sensazioni, di tutte le nostre affezioni, e di tutti i nostri pensieri quali che sieno. Ora ciascuna di queste nostre modificazioni è accompagnata costantemente dal sentimento di essa. L'anima dunque non solamente pensa ed ha delle modificazioni; ma si accorge ancora dei suoi particolari pensieri, e delle sue particolari modificazioni quali che sieno. Questo accorgimento di ciò che accade nell'anima si chiama *coscienza*, o *senso intimo*, *senso interno*.

D. Da quanto dite pare che l'anima abbia il sentimento di ciò che accade in lei, ma non già di sè stessa.

R. No: l'anima ha eziandio il sentimento di sè stessa; poichè sente le sue modificazioni come sue modificazioni, come cose inerenti in lei: ciò vale quanto dire che sente sè stessa modificata.

D. Ma l'anima distingue sè stessa dalle sue modificazioni, riguardandosi come il soggetto di queste modificazioni?

R. L'anima distingue sè stessa dalle sue modificazioni. Ma questa distinzione ella non la fa ne' primi istanti in cui ha coscienza di sè, ma in seguito.

D. Le diverse modificazioni di cui l'anima ha coscienza, dovendo avere una causa, ditemi quale è questa causa?

R. Vi sono due specie di modificazioni in noi: alcune sono *atti*; altre sono *passioni*. Così il volere, il giudicare, il ragionare sono atti; le sensazioni di un dolore in seguito di una percossa, di un piacere in seguito di un altro moto, per esempio, di quello del mangiare un cibo saporoso, sono *passioni*. Il principio efficiente degli atti è l'anima stessa: per le passioni si richiede l'azione di un oggetto esterno su l'anima, si richiede ancora una *suscettività* nell'anima di essere affetta in un tal modo.

D. Che cosa sono le *facoltà* dell'anima?

R. Le facoltà dell'anima sono le potenze che ha l'anima o di produrre certi atti o di ricevere certe modificazioni. Le prime sono le *potenze attive* dell'anima. Le seconde le *potenze passive*.

D. Queste facoltà sono esse forse qualche cosa diversa dall'anima stessa?

R. Le facoltà dell'anima sono l'anima stessa considerata relativamente alle sue diverse modificazioni.

D. Quali sono le facoltà dell'anima?

R. Gli oggetti de' nostri pensieri, essendo una condizione indispensabile per pensare; e questi oggetti dovendo esser dati allo spirito, e non creati da lui, le prime facoltà dello spirito son quelle, che gli danno gli oggetti de' suoi pensieri.

D. Quali sono queste facoltà che danno allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri?

R. Sono la *sensibilità*, e la *coscienza*. La prima gli dà gli oggetti esterni; la seconda gli dà il proprio *me*, e le modificazioni che accadono nel *me*. Noi non possiamo risalire al di là di questo fatto. *L'io che sente degli oggetti esterni a lui è il primo oggetto che si mostra a sè stesso*.

D. Come gli oggetti esterni allo spirito si possono mostrare, o rendersi presenti allo spirito stesso?

R. Agendo, cioè modificando lo spirito: ciò vale quanto dire, producendo in esso diverse sensazioni.

D. Le sensazioni son dunque interne modificazioni dello spirito?

R. Per lo appunto.

D. Da ciò sembra potersi inferire che le nostre sensazioni non possono rivelarci nulla di esterno?

R. Una tal deduzione sarebbe falsa. Le nostre sensazioni, nell'atto che sono modificazioni dell'anima nostra, essendo insieme percezioni necessarie di qualche cosa esterna, ci rivelano un mondo esterno.

D. Vi ha egli alcuna similitudine fra le nostre sensazioni e le qualità de' corpi?

R. Non ve ne ha alcuna. Ne' corpi noi non concepiamo che moti; e niuna delle nostre sensazioni è un moto. Si trova questa risposta sviluppata nel capitolo X. della psicologia.

D. In buona filosofia che cosa le nostre sensazioni ci autorizzano ad ammettere fuor di noi?

R. Diversi aggregati di sostanze che, variando incessantemente il loro modo di essere, producono nel nostro spirito varie sensazioni.

D. Oltre della *sensibilità*, e della *coscienza* quali altre facoltà si debbono riconoscere nello spirito?

R. Si debbono riconoscere due facoltà attive, colle quali lo spirito opera su gli oggetti a lui dati dalla sensibilità e dall' coscienza.

D. Quali sono queste facoltà?

R. Sono la facoltà di *analisi*, e la facoltà di *sintesi*. Colla prima lo spirito divide, e distingue gli oggetti che la sensibilità e la coscienza rendono insieme presenti allo spirito. Colla seconda riunisce gli oggetti per conoscere le loro relazioni.

D. Spiegate mi chiaramente le diverse funzioni dell'analisi, e quelle della sintesi.

R. L'*analisi* può dividersi in due specie, le quali possono chiamarsi *attenzione* ed *astrazione*. Coll'attenzione lo spirito, fra i tanti oggetti sensibili che operano attualmente su i sensi, e che sono realmente separati nella natura, ne separa uno e fa che la percezione di esso sia più chiara di quella degli altri.

Coll'attenzione eziandio lo spirito separa un oggetto sensibile dagli altri, co' quali è naturalmente unito, ma dai quali può naturalmente separarsi; e così rende la percezione di questo più chiara di quella degli altri oggetti co' quali è unito.

D. Datemi degli esempi di questi due atti.

R. Allora che sono presenti a' miei sensi un uomo, ed un albero, posso attendere all'uomo che vedo, e rendere la percezione di questo uomo più chiara di quella dell'albero in modo tale da render quasi esclusiva la percezione dell'uomo cui attendo. Similmente vedendo un uomo posso attendere alla testa di lui, e render così la percezione della testa più chiara di quella delle altre parti del suo corpo.

D. Che cosa è l'*astrazione*?

R. L'*astrazione* è un atto dello spirito, col quale egli considera come separato da altre cose ciò che non può separatamente da queste cose aver esistenza. Così si considerano i modi come separati dal soggetto; ed il soggetto come separato da' modi che lo determinano, e senza le quali determinazioni non può il soggetto esistere. I fisici considerano il moto come separato dal corpo: gli Etici le virtù, ed i vizii come separati dallo spirito, di cui sono modi: l'idea universale dell'uomo, dell'albero, del corpo ec. separa da questi oggetti le determinazioni, senza le quali non possono esistere. La prima specie di *astrazione* chiamasi *astrazione modale*: la seconda può chiamarsi *astrazione del soggetto*.

D. Spiegatemi le diverse specie di *sintesi*.

R. Si possono distinguere tre specie di *sintesi*: la *sintesi reale*, la *sintesi ideale*, la *sintesi immaginativa*.

La prima è quella che unisce alcuni oggetti reali, la cui unione è reale; ed è quella in conseguenza che determina le relazioni reali delle cose. La seconda è quella che unisce idealmente le cose che nol sono realmente, e che in conseguenza determina le *relazioni logiche* delle cose. La terza è quella che colla unione di più cose nel pensiero forma *oggetti immaginari*.

D. Datemi degli esempi di queste tre specie di *sintesi*.

R. Tutti i giudizi, ne' quali di un soggetto reale si afferma un modo reale dello stesso, son tanti esempi della *sintesi reale*. La *palla di avorio che tengo in mano è pesante*: è questo un giudizio in cui si contiene una *sintesi reale* del peso colla palla di avorio che tengo in mano. Se la notizia della morte di un mio amico mi reca dell'afflizione, io dirò con verità: *io sono afflitto per la notizia della morte del mio*

amico. Questo giudizio riunisce al *me* soggetto reale, il modo reale dell'afflizione, e ve lo riunisce con realtà; poichè l'afflizione di cui parlo è un modo realmente inerente nel *me*. *Iddio è la causa dell'esistenza dell'universo* esprime la sintesi dell'effetto colla causa; e questa sintesi è reale.

Tizio è eguale in altezza a Sempronio: questa proposizione esprime una sintesi ideale, poichè la relazione di eguaglianza di altezza fra Tizio, e Sempronio non è mica una relazione reale, ma una *relazione logica*. *Due triangoli costituiti su basi eguali, e fra le stesse parallele, sono eguali fra di essi*, è pure una proposizione che esprime una sintesi ideale. Può chiamarsi la prima *sintesi ideale oggettiva*, e la seconda *sintesi ideale soggettiva*, poichè i termini della relazione logica sono reali nella prima proposizione, sono ideali nella seconda. Quindi la sintesi ideale sta ben divisa, in sintesi ideale *oggettiva*, ed in sintesi ideale *soggettiva*.

L'idea di un edificio da costruirsi è il prodotto di una *sintesi immaginativa*: l'idea di un cavallo alato è eziandio il prodotto di una sintesi immaginativa. Può chiamarsi la prima *sintesi immaginativa civile*; poichè l'oggetto nato nel pensiero può rendersi reale al di fuori del pensiero. Può chiamarsi la seconda *sintesi immaginativa poetica*; poichè l'oggetto dell'idea rimane sempre immaginario, e non può acquistare alcuna realtà al di fuori del pensiero. La sintesi è dunque di tre specie, cioè *reale*, *ideale*, *immaginativa*. Ciascuna si suddivide in due: La reale in *sintesi del modo al soggetto d'inerenza*, ed in *sintesi dell'effetto alla causa*. L'ideale in sintesi ideale *oggettiva*, ed in sintesi ideale *soggettiva*: l'immaginativa, in *immaginativa civile*, ed in *immaginativa poetica*.

D. Perchè le operazioni dell'analisi, e della sintesi si chiamano operazioni volontarie?

R. Perchè dipendono dalla volontà, la quale mossa dal desiderio le dirige.

D. Dal fin qui detto sembra che tutte le facoltà dell'anima si riducono alle seguenti, cioè *Sensibilità*, *Coscienza*, *Analisi*, *Sintesi*, *Desiderio*, *Volontà*.

R. Per l'edificio delle nostre conoscenze si richiede eziandio un'altra facoltà che è quella la quale conserva le cono-

scenze che abbiamo acquistate. Senza di questa facoltà la più lunga vita di un uomo non differirebbe, riguardo alla conoscenza, dal primo istante della sua vita intellettuale.

D. Datemi una idea di questa facoltà.

R. Questa facoltà comunemente si chiama *memoria*. Noi la chiamiamo *Immaginazione*. Allora che un oggetto si è manifestato allo spirito per mezzo de' nostri sensi esterni, o per mezzo della coscienza, e noi vi abbiamo prestato una attenzione, questo oggetto essendo assente, lo spirito ha la facoltà di percepirlo di nuovo, cioè di riprodurme la percezione. A questa facoltà noi diamo il nome d'*Immaginazione*.

D. L'immaginazione è ella la stessa facoltà che volgarmente chiamasi *memoria*?

R. Ogni memoria è immaginazione; ma non ogni immaginazione è memoria.

D. Spiegateci ciò chiaramente.

R. La memoria contiene due cose: la riproduzione di una percezione passata; ed il *riconoscimento* di avere avuta una tal percezione. Ora si possono riprodurre alcune percezioni passate senza il riconoscimento di averle avute.

D. Come si spiega questo fatto intellettuale?

R. Una costante esperienza c'insegna che delle percezioni di quelli oggetti a' quali si è prestata insieme attenzione, riprodotta una in qualunque modo, si riproduce l'altra per mezzo dell'immaginazione; il che vale quanto dire: *la percezione passata ritorna tutta per mezzo dell'immaginazione, allora che ne ritorna sia per mezzo de' sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, una parte*. Questa legge chiamasi la *legge dell'associazione delle idee*.

Quando l'immaginazione riproducendo una percezione, la riproduce secondo questa legge, allora la percezione riprodotta dall'immaginazione si trova in due o più serie di percezioni; ed in tal caso ha luogo il *riconoscimento*; e l'immaginazione diviene *memoria*.

D. Spiegateci ciò con un esempio.

R. Io suppongo di aver veduto un sacro Oratore, che arringava in un tempio: allora che veggo questo stesso Oratore in una villa, la percezione parziale di lui risveglierà la percezione totale, cioè la percezione del tempio con questo Ora-

tore; la percezione dell'Oratore di cui parlo si trova dunque nel mio spirito raddoppiata, una fa parte della percezione totale del tempio, un'altra fa parte della percezione totale della villa: lo spirito ha il sentimento di queste due percezioni complesse, in ciascuna delle quali entra come parte la percezione dello stesso uomo; ed in questo sentimento consiste per lo appunto il *riconoscimento*. Se vedendo questo uomo, la sua vista non mi risvegliasse alcuna idea, benchè veduto l'avessi le migliaia di volte, non mi accorgerei di averlo altra volta avuto dinanzi.

Avviene al contrario alcune volte, che l'immaginazione risveglia alcune idee senza il sentimento di averle avute. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiero, che io ritrovo aver letto in un libro, senza avere il sentimento di averlo letto. Ciò avviene, quando l'idea riprodotta si sveglia sola, e non colle idee sue, colle quali si ha avuta l'idea del pensiero che ho letto in un libro. Essendo stata associata coll'idea A, per esempio, ritornando l'idea A, l'idea del detto pensiero si sveglia; ma essa può svegliarsi in due modi, o svegliandosi insieme coll'idea del libro o svegliandosi sola; nel primo caso l'idea dal pensiero di cui parlo si trova raddoppiata, una è simultanea colle idee attuali, l'altra fa parte dell'idea complessa del libro; ha perciò luogo il riconoscimento: nel secondo caso l'idea del pensiero non è raddoppiata; e perciò non è riconosciuta.

D. Parmi che il fatto di cui parliamo possa eziandio esprimersi e spiegarsi riguardandolo sotto un altro punto di veduta.

R. Ciò è vero: ma questa altra spiegazione ritorna in sostanza a quella che abbiamo già data. Noi abbiamo il sentimento del *me* attuale, e delle idee che sono attualmente in esso. Noi possiamo eziandio immaginare il *me* passato con tutte le idee che ebbero luogo in esso in quello stato passato in cui l'immaginiamo.

Noi avremo così il riconoscimento di quelle idee che fanno parte tanto del sentimento complesso del *me* attuale, quanto del fantasma complesso del *me* nello stato passato in cui l'immaginiamo.

D. La *reminiscenza* è ella distinta dalla *memoria* propriamente detta?

R. Quando il riconoscimento che si trova ne' *fantasmi* dell'immaginazione è *immediato*, questa funzione dell'immaginazione è memoria; quando il riconoscimento è *mediato*; questa funzione dell'immaginazione è *reminiscenza*.

D. Spiegateci ciò con un esempio.

R. Ho veduto Tizio in un tempio seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone. Tizio mi ritorna dinanzi, io nol riconosco; egli mi dice: ricordatevi che mi avete veduto nel tal tempio: l'idea del tempio si risveglia allora unitamente a quelle delle persone che erano unite a Tizio, e si raddoppia, perchè va unita tanto col sentimento del me presente che col fantasma del me affetto di modificazioni passate. Io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone che erano con Tizio: queste risvegliano la idea di Tizio la quale perciò si raddoppia, ed è riconosciuta. Il riconoscimento di Tizio è dunque un effetto prodotto non dalla riproduzione semplice dell'idea di Tizio; ma dalla riproduzione delle idee delle persone che erano in compagnia di lui; un tal riconoscimento *mediato* costituisce la *reminiscenza*, o la *rimembranza*.

D. Le facoltà dell'Anima son dunque, la *Sensibilità*, la *Coscienza*, l'*Analisi*, la *Sintesi*, l'*Immaginazione*, il *Desiderio*, la *Volontà*: l'insieme di queste facoltà costituisce ciò che dicesi la *Natura dell'Anima*. Qual cosa costituisce l'*Abito*, che i filosofi riguardano come una *seconda natura*.

R. La natura ci dà le *facoltà*: il frequente esercizio di queste facoltà ci dà le *facilità* di esercitarle: queste facilità sono gli *Abiti*.

D. Si dice che il frequente esercizio perfeziona le nostre facoltà intellettuali, in che cosa consiste questo perfezionamento?

R. Nelle facilità di cui ho parlato.

D. L'abito può egli darci delle facoltà che non abbiamo ricevuto dalla natura?

R. L'abito non può darci alcuna facoltà, ma solamente delle facilità; e queste suppongono le facoltà.

CAPO XIX.

DELL' ORIGINE DELLE IDEE.

§. 161. **G**iovanetti, io ho incominciato le mie lezioni di filosofia dal farvi osservare in voi stessi il fatto del raziocinio; vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse* e nell' *illazione*; tanto le une che l'altra essendo giudizj, vi ho fatto osservare gli elementi del giudizio nelle idee. Questa è stata l'analisi del raziocinio che abblam fatto nella logica, nè abbiamo ivi cercato come si formano queste idee, cioè questi pensieri del soggetto e del predicato de' nostri giudizj.

Ma dopo di aver terminato la logica pura, cercando di far progressi nella filosofia, ci abblam proposto la seguente quistione: *Come lo spirito forma le sue idee?* Avendo veduto che per risolverla è necessario conoscere la facoltà dello spirito, abbiamo perciò studiato la psicologia che è la scienza del sistema di queste facoltà.

Voi già dunque conoscete il sistema delle facoltà del vostro pensiero; avete dunque le conoscenze necessarie per risolvere la quistione che vi ho proposto, vale a dire per conoscere l'origine, e la generazione delle idee.

Ma se avete il noto necessario per condurvi all'ignoto che cercate, non siete ancora giunti allo scovrimiento di questo ignoto. La scienza, che ve lo fa scovrire, è appunto quella che imprendiamo a trattare, è appunto l'*ideologia*. L'*ideologia* è dunque la scienza dell'origine, e della generazione delle idee.

Le due scienze, che abblam chiamate psicologia, ed ideologia, possono tutte e due esser comprese sotto il nome di *metafisica*, la quale può definirsi: la scienza delle facoltà

dello spirito e dell'origine delle idee; e così la metafisica può dividersi in *psicologia*, ed in *ideologia*.

§. 462. Il nome d'ideologia è di fresca data, ed usato pochi anni sono in Francia. Io lo ritengo, perchè mi sembra adattato alla natura della scienza che trattiamo, la quale si versa su la natura, e su l'origine delle nostre idee.

Prima che si fosse usato il termine d'ideologia, con cui si è denotata la metafisica, questa solea dividersi in *Ontologia*, *Cosmologia*, *Psicologia*, e *Teologia naturale*. Ma nell'ontologia trattandosi di alcune nozioni essenziali all'umana ragione; e nella cosmologia, e nella teologia naturale trattandosi più particolarmente di alcune di queste idee essenziali alla umana ragione, cioè nella prima dell'idea dell'*universo*, e nella seconda dell'idea di *Dio*, possono tanto l'ontologia, che la cosmologia e la teologia naturale ridursi all'ideologia, la quale, quando è rettamente trattata, ci dà eziandio le vere nozioni dell'universo, e di Dio.

Il signor *Cousin* sembra di aver ridotto la metafisica alla psicologia, ed all'ontologia; comprendendo nell'ontologia la cosmologia, e la teologia naturale. Egli soggiunge che il metodo di trattar la metafisica si è di cominciare dalla psicologia, e di vedere come questa ci conduce all'ontologia.

Io vi farò conoscere in che cosa l'ontologia, che universalmente s'insegnava nelle nostre scuole, è viziosa. Io concilierò il rispetto dovuto agli antichi col progresso dello spirito umano, e colla libertà nel filosofare.

§. 463. Giovanetti studiosi, fermatevi un momento a contemplare l'eccellenza del metodo che nelle nostre lezioni seguiamo. Noi siamo già giunti alla terza parte della filosofia, ed intanto non facciamo ancora altra cosa, se non che l'analisi del primo fatto che nel principio della logica vi feci osservare. Io vi feci passare dalla logica pura alla psicologia, nello stesso modo, con cui salendo una scala, voi passate gradatamente da uno scalino ad un altro; nello stesso modo vi fo passare dalla psicologia all'ideologia.

Ora potete voi forse non essere rapiti dal piacere che si prova, osservando l'ordine, con cui si legano le diverse scienze della filosofia? Rendetevi abituale il metodo di passare gradatamente dal noto all'ignoto, e sarete così nello stato di fare rapidi progressi nelle scienze.

La differenza che separa il volgo dei filosofi dal filosofo di genio consiste nella maniera, ond' eglino considerano le conoscenze: l'ultimo prova il bisogno imperioso di sapere il *come* delle conoscenze: finto che non le ha vedute formarsi sotto gli occhi del suo spirito, egli crede ignorarle; il primo si contenta delle conoscenze tali quali se gli presentano. Si dice comunemente che il metodo analitico sia il metodo degli inventori; ma se gl'inventori son superiori al volgo de' dotti, perchè non seguire il metodo che reso abituale può rendere i giovani inventori (1)?

§. 164. Fermatevi ancora, e gettate uno sguardo esteso, e rapido sulla scienza che studiate. Voi avete studiato il sistema delle facoltà dello spirito, il che vale quanto dire, che avete conosciuto quali sono le prime facoltà intellettuali; come le altre si seguono, e come tutte insieme formano quel sistema ammirabile di facoltà, da cui si producono tutte le nostre conoscenze. Voi avete conosciuto che la sensibilità esterna ed interna ci presentano i dati su de' quali dee spiegarsi l'attività dello spirito: che il sapientissimo Autore della Natura

(1) *Sembra che siasi cercato, specialmente nei tempi trascorsi, di rendere misteriose le scienze più di quello che lo sieno di lor natura. Il segreto motivo che ha perpetuato il sistema sintetico, ed un gergo semi-barbaro combinato con una lingua morta e non facile, sarebbe mai il desiderio di farsi venerar soverchiamente dal volgo e dai principianti che tanto più ammirano quanto meno intendono? Ci avrebbe contribuito l'inerzia naturale alla maggior parte che vuol pensar poco, e sembrar di saper molto, contentandosi della notizia di una lunga serie di definizioni, di aforismi, di opinioni, senza curare di connettere tra loro le cose e vederne i rapporti? Ci abbia avuto parte l'affetto che prendesi a ciò che formava la più seria nostra occupazione negli anni primi, e ci costò molta fatica per apprenderlo? Comunque siasi è pur troppo vero che il metodo analitico nell'istruzione non è comunemente praticato, o è mal praticato; e il nostro ch. A. mi sembra che in questi suoi elementi sia stato forse il più felice di quelli che han preteso di fare altrettanto.*

avendo reso l'uomo capace di piacere e di dolore, ha posto in ciò il germe, da cui si sviluppa per mezzo dell'azione dello spirito l'arbore delle nostre conoscenze: tosto che l'uomo prova il piacere ed il dolore, egli desidera; tosto che desidera, opera, cioè vuole; a questo atto della volontà segue un principio di analisi. Le percezioni sensibili accompagnate da qualche atto di analisi si riproducono, e l'immaginazione nasce. Questa segue la legge dell'associazione delle idee; e quest'associazione può riguardarsi come una sintesi necessaria, o come il motivo che determina lo spirito alla comparazione. Dopo di ciò hanno luogo nuovi atti di analisi, e la sintesi volontaria si sviluppa, il che vale quanto dire, che nasce la meditazione.

Voi dunque conoscete già che l'ordine cronologico nell'esercizio delle nostre facoltà spirituali è il seguente: 1. sensibilità e coscienza; 2. desiderio; 3. volontà; 4. analisi; 5. immaginazione; 6. meditazione.

Chiamando *pensiere* ogni modificazione dello spirito, della quale si ha coscienza, le facoltà delle quali vi ho parlato possono chiamarsi le facoltà del pensiero. Ora il complesso di tutti i pensieri degli uomini costituisce ciò che noi chiamiamo *mondo morale*. La filosofia che trattiamo vi fa dunque risalire all'origine del mondo morale, e ve ne fa conoscere la formazione. Potreste voi forse non esser colpiti dalla dignità di questa scienza? Potreste essere indifferenti allo studio di essa? Che cosa son mai quelle magnifiche città che formano l'ammirazione de' viaggiatori? Che cosa è mai quel maestoso teatro che forma l'incantesimo degli occhi e dell'udito? Che cosa è mai quella nave orgogliosa che, dominando l'oceano, trasporta altrove i prodotti di un suolo, e crea per l'uomo de' nuovi piaceri? Tutte queste opere ammirabili sono appunto l'effetto di quelle facoltà dello spirito, di cui voi già conoscete il sistema. E si può forse essere rapito dal piacere che destano queste opere umane, e non sentire il bisogno di conoscere il sistema di quelle facoltà che è il principio di opere cotanto stupende? Rientrando nella solitudine del vostro intendimento, facendo l'analisi delle facoltà intellettuali, e quella delle idee che sono i loro prodotti, voi vedrete nascere tutte le verità e tutti gli errori, tutte le arti e tutte le scien-

26. Allora che tratteremo della filosofia morale, vedremo l'origine e la generazione di tutte le passioni, di tutte le virtù e di tutti i vizj. Un piacere il più vivo potrebbe forse non accompagnare i nostri studj? Voi avrete più volte inteso parlar con disprezzo della metafisica. Ma se questa è la scienza del sistema delle facoltà dello spirito, e di quello delle idee, voi compiangereste la cecità di coloro che disprezzano la metafisica, e riguarderete questa come la *scienza delle scienze*.

§. 165. Tutta la quistione su l'origine delle idee si aggira circa le idee semplici. Queste, secondo *Locke*, derivano dalla sensazione e dalla riflessione. Egli riferisce alla sensazione tutte le idee che si suppongono ricevute per mezzo de' sensi esterni, come quelle di colore, di suono, di solidità, di estensione, di moto ec. Egli riferisce alla riflessione le idee delle nostre operazioni mentali, quelle che tiriamo dalla coscienza che abbiamo di ciò che accade in noi stessi: per esempio, le nostre idee della percezione, della memoria, della volontà, del piacere, del dolore ec. Queste due sorgenti ci somministrano, secondo il filosofo inglese, tutte le nostre idee semplici. La sola potenza, che lo spirito esercita su di esse, consiste in certe operazioni eseguite per via di analisi e di sintesi co' materiali dati dell'esperienza. « Le due sorgenti, così » *Locke*, delle nostre conoscenze sono l'impressione che gli » oggetti esterni fanno su de' nostri sensi, e le proprie operazioni dell'anima riguardo a queste impressioni, su le » quali ella riflette, come su i veri oggetti delle sue contemplazioni. Così la prima capacità dell'intendimento umano » consiste in ciò, che l'anima è atta a ricevere le impressioni » che si fanno in essa o dagli oggetti esterni per mezzo de' » sensi, o dalle sue proprie operazioni, allora che essa riflette su queste operazioni stesse. È questo il primo passo » che l'uomo fa verso la scoperta delle cose quali che sieno; » su questo fondamento sono stabilite tutte le nozioni che » egli avrà sempre naturalmente in questo mondo. L'anima » non passa al di là delle idee che la sensazione, e la riflessione le presentano per essere gli oggetti delle sue contemplazioni. Lo spirito è a questo riguardo semplicemente » passivo, e non è in mio potere di avere, o di non aver » questi rudimenti, e per dir così, questi materiali di co-

» gnizioni. Vi sono due specie d'idee, alcune sono semplici,
 » alcune altre sono composte. Or queste idee semplici, che
 » sono i materiali di tutte le nostre conoscenze, non sono
 » suggerite all'anima che dalle due vie, di cui abbiamo par-
 » lato, voglio dire dalla sensazione, e dalla riflessione. Allora
 » che l'intendimento ha ricevuto una volta queste idee sem-
 » plici, esso ha la potenza di ripeterle, di compararle, di
 » unirle insieme con una varietà quasi infinita, e di formare
 » per questo mezzo nuove idee complesse, secondo che lo
 » trova a proposito (4).

§. 466. L'opera di *Locke* su l'intendimento umano sarà immortale; egli ha nondimeno trattato di passaggio l'analisi delle facoltà del pensiero. Questa avrebbe dovuto servirgli intanto di preliminare per trattare con precisione, e con profondità la quistione dell'origine delle nostre idee. Lo spirito, egli dice, è passivo riguardo alle idee semplici; questa proposizione nel rigore de' termini è falsa. Il sentimento del me, il quale sente un *fuor di me*, comincia la nostra vita intellettuale, la sensibilità, e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi dei nostri pensieri. Se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscienza; ma egli non avrebbe alcuna idea la quale fosse l'elemento del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi, ed un'altra di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal complesso de' sentimenti, che hanno luogo in lui, un elemento, indi un altro, e poi colla seconda gli riunisce. Questa sintesi reale, la quale suppone un'analisi precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Le idee sono gli elementi de' nostri giudizi, o con altro linguaggio, delle nostre conoscenze; esse non sono anteriori a' sentimenti, ma sono un prodotto della meditazione su i sentimenti. Lo spirito non è dunque passivo riguardo alle idee semplici. Per poter dire, *io sono afflitto*, è neccessario avere l'idea del *me* e dell'*afflizione*, e per aver queste idee è necessaria l'azione dell'analisi, la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione, e che decompone il sentimento interno del me

(4) *Locke Saggio su l'intendimento umano lib. 4. c. 4.*
 e 44.

affitto; senza di quest'atto della meditazione, l'*io* avrebbe solamente la coscienza del soggetto modificato, cioè del soggetto, e della modificazione in confuso, ma non mica l'idea del soggetto, nè quella della modificazione, distinte l'una dall'altra, idee necessarie ed elementari per potersi formare il giudizio: *io sono affitto*. Noi diremo dunque, *che le idee sono gli elementi de' nostri giudizi, e che questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza*.

§. 167. Ma qui un'altra quistione importante si presenta allo spirito, la quale non è stata pensata nè da *Locke*, nè dai suoi discepoli. Le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi: le idee sono il prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensazione e dalla coscienza. Ora si dee cercare: *tutte le idee semplici sono il prodotto dell'analisi degli oggetti della sensazione, e della coscienza?* Per enunciare altrimenti questo importante problema, diamo un nome comune alle sensazioni, ed alle percezioni della coscienza, e chiamiamole tutte *sentimenti*. Ciò supposto si domanda; *tutte l'idee semplici sono esse il prodotto dell'analisi de' sentimenti?* La conoscenza del sistema delle nostre facoltà è sufficiente a risolvere il problema enunciato. Noi abbiamo osservato che vi è una sintesi ideale, e che, comparando insieme gli oggetti sensibili, nascono da questo atto di comparazione alcune nozioni soggettive che si chiamano *rapporti*, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Noi abbiamo fatto conoscere, che dicendo: *il corpo A è uguale al corpo B*, possiamo denotare l'oggetto sensibile A, e l'oggetto sensibile B, ma non possiamo denotare un oggetto sensibile che sia l'uguaglianza, nè determinare alcuna sensazione, la quale ci presenti l'uguaglianza, che l'aggettivo *uguale* è un aggettivo metafisico, non mica un aggettivo fisico. Questa nozione di uguaglianza è dunque un prodotto della comparazione, il che vale quanto dire della sintesi. Bisogna dunque ammettere delle idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi. Ecco la risoluzione del problema enunciato, essa sarà maggiormente sviluppata in appresso. Alla domanda: *che cosa è idea?* io risponderò: l'*idea* è un elemento del giudizio; essa è un prodotto della medita-

zione su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza; essa è un prodotto della meditazione su i sentimenti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: *d'onde ci vengono le idee semplici?* Io risponderò: alcune idee semplici sono un prodotto dell'analisi degli oggetti sensibili; altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora: alcune idee semplici sono *oggettive*; esse corrispondono ad alcune realtà; altre idee semplici sono *soggettive*; esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, esse sono semplici vedute dello spirito, le quali derivano dalla facoltà di sintesi.

Per non prendersi equivoco nel significato, che io lego a questi vocaboli *oggettivo*, e *soggettivo*, io dichiaro che per *oggettivo* intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti che si conoscono; e per *soggettivo* ciò che nelle nostre cognizioni deriva dal soggetto conoscitore.

Io distinguo inoltre due specie d'idee *soggettive*, alcune soggettive riguardo alla loro origine, ed al loro valore: tali sono le idee delle relazioni logiche; altre soggettive riguardo alla loro origine solamente, ma oggettive riguardo al valore; tale è l'idea dell'Infinito.

§. 468. Io tratterò in primo luogo dell'origine delle nostre idee semplici e di quelle idee complesse che si possono abbracciare con un solo atto di attenzione.

Ma di quali idee dee particolarmente la filosofia spiegar l'origine?

Un africano, che non è giammai stato in Europa, avrà le idee individuali diverse da quelle di un europeo, poichè gli individui che si son presentati al primo non si son presentati al secondo. Trattandosi dunque di far l'analisi delle idee, non si dee certamente intraprender quella delle idee particolari di ciascuno individuo; sarebbe questa una impresa impossibile, ed inutile per la scienza dell'umano intendimento. Ma se le idee particolari di ciascuno individuo possono esser diverse da quelle degli altri, segue che uno può avere ancora alcune idee generali delle quali l'altro è privo, e per le quali gli mancano inoltre i materiali necessari per acquistarle. L'idea della specie è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui; se dunque un uomo è privo delle idee di alcuni indivi-

dui, come potrà aver l'idea della specie a cui tali individui si riferiscono? Se voi non foste giammai stati in Affrica, nè aveste giammai ricevuto dagli altri le idee dei cocodrilli, e degli elefanti, vi mancherebbe certamente il mezzo dei sentimenti per avere le idee generali di questi animali; e molti uomini non hanno giammai avuto l'idea generale dello zucchero, del caffè, del mare, e forse anche del fuoco stesso, poichè sono stati privi de'sentimenti necessarj per acquistarla. Quanti uomini, i quali non avendo giammai abbandonato le molli piume se non a giorno avanzato, sono incapaci di formarsi l'idea dell'*aurora*, perchè appunto mancano loro i sentimenti necessarj per formarsela! Se le idee sono un prodotto della meditazione su i sentimenti, segue che noi possiamo esser privi di alcune idee, o perchè ci mancano i sentimenti necessarii per formarcele; o perchè avendo questi sentimenti non abbiamo meditato abbastanza su gli stessi per acquistar le idee di cui parliamo. Quelle idee per le quali non tutti gli uomini hanno i sentimenti necessari alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all'intelletto*; quelle poi per la formazione delle quali non mancano ad alcun uomo su la terra i sentimenti necessari alla loro formazione, io le chiamo *idee essenziali all'intelletto*.

Se vi sono idee generali, per le quali possono mancare ad alcuni uomini i sentimenti necessarj alla loro formazione, non tutte le idee generali sono dunque essenziali all'intelletto; e non di tutte in conseguenza noi dobbiamo qui farne l'analisi.

§. 169. Ma quali saranno le idee generali oggetto del nostro esame? Vi sono forse alcune idee generali essenziali all'intelletto? Ecco una ricerca molto importante. Il metodo che noi seguiamo è l'analitico; in questo metodo dobbiamo passare gradatamente dal noto all'ignoto. Il noto, che in questo momento abbiamo nella ricerca che ci occupa, si è: *le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti*; l'ignoto si è: *vi sono idee essenziali all'intelletto, e se vi sono quali sono esse?* Ciò vale quanto dire: *vi sono idee che ciascun uomo in qualunque luogo, in qualunque tempo può colla meditazione su i proprj sentimenti acquistare? Quali sono queste idee?* È evidente che queste idee son quelle, per le quali

sono sufficienti i sentimenti che in qualunque luogo, in qualunque tempo sono nello spirito di ogni individuo del genere umano. Io vi ho mostrato che la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*, è il primo fatto, da cui per non traviarsi dee partire la filosofia; che questo fatto è perenne, ed universale in tutti gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi.

I sentimenti dunque, su i quali dirigendosi la meditazione può produrre tutte le idee essenziali all'intendimento, sono già trovati: essi sono il sentimento del *me*, e quello di *un fuor di me*. Di tutte le idee dunque che l'azione seconda della meditazione può sviluppare da questi germi del sapere umano, io mi accingo a farvene l'analisi.

§. 170. Che vi sieno alcune idee universali, le quali si trovano costantemente in tutti gli uomini che hanno l'esercizio della loro ragione, è un fatto incontrastabile; e che vi sieno alcune idee generali che non si trovano costantemente in tutti gli uomini che hanno l'uso della loro ragione, è anche un fatto incontrastabile. Chi mai non vede la differenza fra l'idee generali del caffè, dello zucchero, del fuoco, ec., e l'idee generali dell'unità, del numero, del corpo, dello spazio, del soggetto, della qualità, della causa, dell'effetto ec.?

Le lingue sono l'espressione fedele del pensiero umano, e dal segno possiamo tirare più di un'induzione per la cosa significata. Le lingue ci offrono tutte le stesse parti di discorso, de' nomi sostantivi, e de' nomi aggettivi, de' verbi attivi ec., de' verbi passivi modificati in tempi passati, presenti, e futuri, degli avverbj, delle preposizioni, delle congiunzioni. Vi sono ancora delle regole generali di sintassi comuni a tutte; questa uniformità nella costituzione delle lingue prova l'uniformità delle nozioni che hanno presieduto alla loro formazione.

Siamo dunque obbligati a distinguere due specie d'idee universali; una comprende le idee universali *accidentali all'umano intendimento*, l'altra comprende le idee universali *essenziali allo stesso*. La stessa analisi delle idee, che *Locke* ci dona, conferma questa distinzione. Egli difatto non ci dà l'analisi delle idee accidentali all'intelletto, ma di quelle che si trovano universalmente, e costantemente in tutti gli uomini che hanno l'uso della loro ragione.

§. 471. Alcuni filosofi per ispiegar l'esistenza universale e costante di alcune di queste idee in tutti gli uomini hanno ad esse attribuito la stessa origine del nostro essere intellettuale; e l'hanno perciò riguardate come *innate*, cioè come elementi costitutivi originarj dell'esistenza del nostro spirito. Da ciò è nata la distinzione delle idee considerate relativamente alla loro origine, in *avventizie*, *fattizie*, ed *innate*.

Si chiamano *idee avventizie* quelle che ci vengono per mezzo de' sentimenti o esterni o interni; queste idee avventizie, strettamente parlando, son tutte singolari, come sarebbe l'idea del tale colore, del tal sapore, del tale individuo; ma si dicono pure idee avventizie quelle idee generali che hanno un oggetto reale, cioè che hanno la loro realtà negl'individui realmente esistenti, come sono l'idea generale di uomo, di cavallo, di animale ec. Si chiamano poi *idee fattizie* quelle che lo spirito si forma da se senza ricavarle dagli oggetti singolari, e senza riferirle ad alcun oggetto reale in natura. Tali sono le idee delle figure geometriche, ed alcune idee morali; poichè il geometra non si cura di sapere, se esista in natura la figura da lui chiamata quadrato, circolo, pentagono regolare ec. Similmente nulla vieta che il legislatore parli del parricidio, e ne determini l'idea senza che abbia giammai osservato l'avvenimento di un tal delitto.

Le *idee innate* poi, secondo i filosofi che ne difendono l'esistenza, son quelle che non sono nè avventizie, nè fattizie; ma che hanno la stessa origine della esistenza dell'anima nostra, e che fanno parte della natura dell'anima stessa.

§. 472. I cartesiani s'impegnavano a provare esservi nel nostro spirito alcune nozioni le quali non potendo venire dagli oggetti dovevano riguardarsi come innate, ed impresse nell'istante della creazione da Dio nel nostro spirito. Eglino riguardarono queste nozioni come i raggi dell'eterna luce per farci conoscere la natura delle cose in se stesse considerate. Se vi sono alcune nozioni a *priori*, disse il filosofo di Koenisberg, esse non possono corrispondere agli oggetti in se stessi considerati; poichè questi non possono conoscersi da noi se non che in due modi, cioè o in quanto sono presenti al nostro spirito, vale a dire in quanto si manifestano alla nostra sensibilità, o per ispirazione. La prima maniera di conoscerli

è empirica, ed a *posteriori*, e non ci somministra se non che fenomeni; la seconda è gratuita ed antifilosofica. Ricorrere alla autorità di Dio per assicurarsi della realtà de' concetti a *priori* è una petizione di principio. Bisogna prima supporre la realtà della nozione di Dio. Ora, questa nozione essendo una combinazione di concetti a *priori*, supporre la realtà di questa nozione è dunque supporre la realtà de' principj a *priori* nell'atto che intendesi di dimostrarla. Kant ammise dunque co' cartesiani delle nozioni a *priori*, ma tolse a queste isolatamente considerate qualunque realtà.

Locke cercando di rovesciare la dottrina delle Idee innate addusse per ragione principale che gl'idioti, ed i bambini non hanno conoscenza di queste Idee. Dire che una nozione è impressa nell'anima, e sostenere nel medesimo tempo che l'anima affatto non la conosce, e che essa non ne ha ancora avuto alcuna conoscenza, è, secondo il filosofo inglese, fare di questa nozione un puro niente. I cartesiani sebbene non trovino soddisfacente l'analisi lockiana, pure si trovano imbarazzati a determinare la natura de' concetti a *priori*. Alcuni di essi gli paragonano agli abiti della volontà. Allorchè una passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' momenti ne' quali non abbiamo alcuna coscienza degli atti di essa, non lascia, dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale nello spirito. Un ambizioso, per esempio, il quale ha concepito una forte passione di ottenere un posto, anche ne' momenti, in cui non ha alcun pensiero di questo posto accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui parliamo, di modo tale che in questi stessi momenti si può dire con verità di lui, che egli ambisce il posto. Ora, dicono questi cartesiani, che cosa è egli mai l'amore abituale vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne' momenti ne' quali egli non ha coscienza di alcun atto d'ambizione? Sembra, continuano questi filosofi, non potersi dire altra cosa, se non che questo amore abituale sia l'atto stesso dell'amore continuato e perenne, privo nondimeno di coscienza. La privazione del sentimento di questo amore lo distingue appunto dall'amore attuale, di cui l'ambizioso ha coscienza. Nello stesso modo le nozioni a *priori* ed innate sono nozioni reali e perenni nel nostro spirito, ma disgiunte dall'atto della coscienza.

za, prima che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così, fra gli altri, l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima contro di *Locke* ed i discepoli di lui, determina la natura delle idee innate.

Kant riguardò i principj a *priori* come simultanei colle sensazioni, non già come anteriori nell'ordine del tempo alle sensazioni: egli insegnò che ogni nostra conoscenza incomincia colle sensazioni, ma che non ogni conoscenza nostra deriva dalle sensazioni. Egli riguardò le notizie a *priori* come modi della nostra facoltà di conoscere, come i modi di vedere e di pensare gli oggetti. I modi di vedere costituiscono, secondo lui, le forme pure dello spazio e del tempo; i modi di pensare sono le dodici categorie dell'Intelletto, le quali sono alcune nozioni di cui parleremo appresso. Con ciò il filosofo di *Koenigsberg* ha creduto di dare un aspetto veramente filosofico alla sua dottrina. Era assioma comune della scuola: *ciò che si riceve, secondo il modo del recipiente si riceve. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*

L'acqua che si versa in un vase prende la forma del vase stesso. Un urto su di un corpo produce diversi effetti, secondo il diverso modo di esistere del corpo urtato. Il soggetto conoscitore è dotato di una *recettività*, e di una *spontaneità*; i modi della recettività derivano dalla sua natura, come i modi della *spontaneità*. Essi vengono dal soggetto non già dall'oggetto; questi modi sono a *priori*; noi non possiamo vedere gli oggetti se non in questi modi, cioè nello spazio, e nel tempo; noi non possiamo pensarli se non secondo i modi originarii del pensiero. Non bisogna confondere la dottrina cartesiana su i principj innati colla dottrina trascendentale su i principj a *priori*. La prima concede la realtà a' principj innati ed a *priori*; la seconda la nega: essa non ammette alcuna realtà nell'ordine a *priori*. Questa differenza è molto importante.

§. 473. *Leibnizio* ne' suoi nuovi saggi su l'intendimento ammise le idee innate, e le riguardò come disposizioni non come atti, sebene egli soggiunga che queste disposizioni sono sempre accompagnate da alcune azioni sovente insensibili che vi corrispondono. *Locke*, come ho detto, per combattere le idee innate era partito da questo principio: *ciò che è nell'in-*

tendimento è presente alla coscienza. Un tal principio, dice Leibnizio, è falso. Noi abbiamo molte percezioni nella nostra memoria, le quali non sono presenti alla coscienza. Ora se una conoscenza acquistata può esservi nascosta dalla memoria, perchè la natura non potrebbe ella ancora avervi nascosto qualche conoscenza originale? Avere una conoscenza senza servirsene non è la stessa cosa che l'aver solamente la facoltà di acquistarla. Possono dunque esservi delle verità impresse nell'intendimento, per le quali lo spirito non ha solamente la facoltà di conoscerle, ma di trovarle in esso. Io mi son servito, continua Leibnizio, del paragone di una pietra di marmo che ha delle vene, piuttosto che di una pietra di marmo tutta unita, o di tavolette vòte, cioè di ciò che si appella *tabula rasa* presso i filosofi, perchè se l'anima rassomigliasse a queste tavolette vòte, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un marmo, quando il marmo è perfettamente indifferente a ricevere questa figura, o qualche altra. Ma se vi fossero delle vene nella pietra che indicassero la figura di Ercole in preferenza di altre figure, questa pietra sarebbe più determinata, ed Ercole vi sarebbe come inuato in qualche maniera, sebbene vi bisognasse del travaglio per scoprire queste vene e per nettarle, togliendo ciò che le impedisce di comparire. Egli è così che le verità ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali, e non già come azioni; sebbene queste virtualità sieno sempre accompagnate da alcune azioni sovente insensibili che vi corrispondono.

Se si domanda a Leibnizio: Quali idee si debbono riguardare come innate? egli risponde che son tali tutte quelle che entrano nelle verità necessarie.

§. 174. Ma determiniamo lo stato della quistione. Fa d'uopo in primo luogo distinguere le conoscenze dalle nozioni, o idee. Le prime sono giudizj; le seconde sono gli elementi de' giudizj. Che tutte le nostre conoscenze non derivino immediatamente dall'esperienza è questa una verità incontrastabile, e su la quale conviene ancora o esplicitamente, o implicitamente almeno tutta la scuola di Locke, non escluso Condillac.

Noi abbiamo delle conoscenze necessarie; e perciò di un'uni-

versalità assoluta la quale deriva dalla necessità, ed è in conseguenza indipendente dall'esame de' casi particolari, e quindi tali conoscenze sono in noi *a priori*. Ma le idee, che sono i materiali di queste conoscenze necessarie, sono ancor esse *a priori*, come le conoscenze medesime? Leibnizio, come ho detto, risponde che queste idee sono innate in noi, e perciò *a priori*.

Riguardo alle nozioni o idee si possono fare le seguenti quistioni: 1. *Tutte le idee essenziali all'intendimento umano sono esse soggettive e oggettive*, o alcune *soggettive*, ed altre *oggettive*? Kant risponde che son tutte soggettive; Locke risponde che son tutte oggettive, ed il Sig. Laromigulere in conformità di questa seconda opinione definisce l'idea: *un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti*. La mia opinione si è che vi sono molte idee essenziali all'intendimento che sono oggettive, e che ve ne sono ancora alcune che sono soggettive. Ma fa d'uopo osservare che i difensori delle idee innate, o *a priori* distinguono due specie d'idee che si trovano in tutti gli uomini; alcune son da essi riguardate come necessarie, e come le condizioni originarie del nostro sapere; così, eglino dicono, la nozione dell'unità, della sostanza ec. sono idee necessarie; ma l'idea del nostro corpo non è necessaria; questa seconda è oggettiva, le altre sono soggettive.

2. L'opinione, che ammette l'esistenza di alcune idee soggettive, cioè che derivano dalla natura dell'intendimento stesso, non mica dagli oggetti, è la stessa di quella che pone l'esistenza delle idee innate?

Se per idee innate si intendono alcune nozioni attuali, alcuni atti del pensiero privi di coscienza, l'opinione dell'esistenza delle idee soggettive è alquanto diversa da quella dell'esistenza delle idee innate; se poi per idee innate s'intende una disposizione originaria dell'anima nostra di produrre in certe circostanze in seguito de' sentimenti che proviamo alcune date nozioni, in tal caso l'opinione dell'esistenza delle idee soggettive coincide con quella dell'idee innate. È certo che, supponendo alcune nozioni le quali in certe circostanze derivano dal soggetto che conosce, fa d'uopo porre in questo soggetto una disposizione naturale a produrle. Ma noi

Io noterò quali nozioni possono derivare dagli oggettisieno interni, sieno esterni, e quali non possono dagli oggetti derivare. Io esaminerò dippiù, se vi è qualche idea soggettiva di un oggetto realmente esistente.

come supporre che il moto di succhiare qui volontario, sia stato in principio meccanico? Tal disposizione si perde col crescere? -- Ma, e perchè, domando io, non può perdersi col crescere, perchè un'azione in principio meccanica, non può in seguito divenir volontaria, molto più se si acquistino e si associno idee che prima non si aveano? -- Comunque siasi o istinti, o tendenze naturali, o disposizioni dell'animo, o quello che più decide, certi fantasmi piacevoli che nascono in seguito di una modificazione, e dei quali fantasmi non si abbia avuta per l'avanti la sensazione e l'idea corrispondente, che altro sono se non specie di idee innate? Adottando quest'opinione, essa non altera essenzialmente le bellissime teorie che in seguito sviluppa il nostro Autore; ed ognuno può seguir quell'ipotesi che più lo persuade.

CAPO XX.

ANALISI DELLE IDEE DELLO SPIRITO E DEL CORPO.



§. 175. **F**acciamo dunque l'analisi di questo fatto primitivo: *io percepisco il me, il quale percepisce un fuor di me*; e vediamo quali idee racchiude questo gruppo di sentimenti che incessantemente si trova in me. Io sento il *fuor di me* come un moltiplice. Ciascuna parte di questo moltiplice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non sono nel mio sentimento le modificazioni delle altre. Il tronco di un arbore è distinto da' rami; ciascun ramo è distinto da un altro; il moto di un ramo può stare senza il moto di un altro, e di tutto l'arbore. Tale è il sentimento di *un fuor di me*.

Ma vediamo quale è il sentimento del *me* che percepisce *il fuor di me*. La coscienza del raziocinio è la percezione del *me* che ragiona; la percezione del *me* che ragiona è la percezione del *me* che dice *dunque*; la percezione del *me* che dice *dunque* è la percezione del *me* che giudica nell'illazione e nelle premesse; l'*io* dunque percepito o sentito dalla coscienza nel raziocinio è l'istesso *io* in ciascuno de' tre giudizi, di cui si compone il raziocinio. L'*io* che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso *io* che giudica. Ma l'*io* che giudica è l'*io* che dice *è* o *non è*; in conseguenza è l'*io* che percepisce il soggetto, ed il predicato del giudizio. L'*io* è dunque uno nella nozione, nel giudizio, e nel raziocinio.

Il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ed una unità logica: per esempio, allora che dico: *il cir-*

colo ha i raggi uguali, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un *moltiplice*; ma ha un'unità logica, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiero che giudica dee abbracciare tutto il circolo; il pensiero è dunque quello che rende uno il circolo: io chiamo questa unità del pensiero *unità sintetica*, cioè unità della sintesi. La coscienza percepisce dunque l'unità sintetica. Ma percepire l'unità sintetica è percepire il *me* che *sintetizza*; percepire il *me* che *sintetizza* si è percepire il *me* che riunisce la verità delle percezioni del soggetto logico. L'io dunque sentito nell'unità sintetica della percezione è *uno*, malgrado la varietà delle percezioni che esso riunisce. L'io dunque, che incomincia un raziocinio, una dimostrazione, una scienza quale che siasi, è l'istesso *io* che la termina.

Procuriamo di rendere viepiù chiara questa importante verità: « Se una sostanza che pensa, dice *Bayle*, non fosse » una, che come un globo è uno, essa non vedrebbe mai un » albero intero, non sentirebbe mai il dolore eccitato da un » colpo di bastone.

» Ecco un mezzo onde convincersi di ciò. Considerate la figura delle quattro parti del mondo su di un globo, voi non » vedrete in questo globo cosa alcuna che contenga tutta l'Asia, o anche un fiume intero, il luogo che rappresenta il » regno di Siam, e voi distinguete un lato dritto, ed un lato » sinistro nel luogo che rappresenta l'Eufrate. Da ciò nasce » che, se questo globo fosse capace di conoscere le figure di » cui è stato adornato, non conterrebbe cosa alcuna la quale » potesse dire: *io conosco tutta l'Europa; tutta la Francia,* » *tutta la città di Amsterdam, tutta la Vistola*: ciascuna parte del globo potrebbe solamente conoscere la parte della » figura che le sarebbe caduta in sorte, e come questa parte » sarebbe sì piccola che non rappresenterebbe luogo alcuno » per intero, sarebbe assolutamente inutile che il globo fosse » capace di conoscere; da questa capacità non ne risulterebbe » alcun atto di conoscenza, o per lo meno sarebbero atti di » conoscenza molto diversi da quelli che noi sperimentiamo, » poichè i nostri ci rappresentano un albero intero, un intero cavallo. Prova evidente che il soggetto colpito da tutta » l'immagine di questi non è divisibile in molte parti, e per-

» ciò che l'uomo in quanto pensa non è corporeo o materia-
» le, o composto di molti esseri. » (a) (4)

La coscienza dell'unità sintetica della percezione compren-
de dunque la percezione dell'unità, o della *semplicità del-
me che sintetizza*. Meditando sul paragone che noi facciamo
degli oggetti che agiscono su dei nostri sensi, su i giudizj,
a' quali danno luogo le loro impressioni, il sentimento della
unità semplice, indivisibile, immateriale dell'essere pensante
risulterà luminosamente. Quando voi vi riscaldete la mano, è
sicuro che provate una sorte di piacere; se nel tempo mede-
simo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sen-
tirete un'altra specie di piacere. Se io vi domando quale di
questi due piaceri maggiormente vi piaccia, voi mi risponde-
rete quello o questo; voi dunque paragonate insieme questi
due piaceri, e giudicate di essi nel tempo medesimo. Se do-
po di esservi riscaldato e di aver odorato, io vi faccia gustare

(a) Dict. art. Leucippo.

(4) Dict. art. Leucippe. *Lo stesso Bayle si propone un'obie-
zione che può sembrare alquanto speciosa: « Voi mi direte
» forse, che l'anima non vede insieme in una volta tutte le
» parti di un cavallo, ma le une dopo l'altre, che questa
» successione è sì pronta che essa è impercettibile, e che
» l'impressione ricevuta al primo istante può durare assai
» per trovarsi riunita coll'impressione degli istanti seguenti,
» donde avviene che l'anima crede di vedere le parti del-
» l'oggetto che più non l'impressionano. Così ella crede di
» vedere un circolo di fuoco, allorchè si gira circolarmente
» un pezzo di legno acceso. Ella vede successivamente tutte
» le parti di questo circolo; e nondimeno le sembra di veder-
» le tutte insieme. Ciò deriva dal durare l'impressione rice-
» vuta più lungo tempo di quello che dura l'azione stessa
» dell'oggetto. » Si risponde che la forza dell'argomento
con cui proviamo la semplicità dello spirito non si appoggia
alla simultaneità dell'impressioni dell'oggetto composto. Le
sue parti o facciano insieme impressione sull'anima, o ve la
facciano successivamente, è sempre necessario per vederlo
intiero che ciascuna parte sia veduta dalla stessa sostanza
semplice; perchè se una parte del così detto sensorio perce-*

una vivanda, voi potrete certamente dire quale di questi due piaceri sia il maggiore; bisogna dunque che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto ciò. Questo stesso *io*, che giudica, conosce se un piacere de' sensi sia maggiore del piacere della scoperta di una verità, o di quello che reca l'esercizio della virtù, e sceglie fra queste due cose; il medesimo soggetto dunque il quale prova i piaceri sensibili, prova altresì gli spirituali, e giudica e vuole; è questa una prova che la coscienza del *me* che sentite affetto da tutte queste sensazioni, e che opera in seguito, non è mica la coscienza del vostro naso che sente gli odori, nè della vostra mano che sente il calore; poichè come la mano, ed il naso sono due cose assolutamente distinte, egli è tanto possibile che l'una senta ciò che sente l'altra, quanto è possibile che noi sentiamo in questa camera il piacere che ora sentono quelli i quali sono al teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me*,

pisce la testa di un uomo, una parte ne percepisce il tronco, una parte le estremità, niun a potrebbe aver coscienza di aver percepito l'uomo intero. Il fenomeno citato del pezzo di legno acceso mosso in giro, non esisterebbe nell'anima se in essa non facesse impressione da ciascun punto della periferia in cui si trova; e l'impressione del momento antecedente che dura, quando sopraggiunge quella del momento seguente, è necessario che si unisca a quella del momenti successivi nello stesso soggetto semplice, onde si possa vedere un'intera periferia di fuoco. — E ciò sia detto per chi crede che l'organizzazione della materia portata ad un grado a noi ignoto può esser tale da far che la macchina fisica dell'uomo pensi, ragioni ec. Poichè qualunque siasi l'organizzazione del corpo, finchè non esisterà una sostanza distinta da esso, semplice ed una nel rigor del termine sarà impossibile aver mai coscienza di modificazioni successive e varie, paragonarle, analizzarle ec. e solo potrà dirsi che l'organizzazione del corpo e precisamente del cervello, più o meno perfetta contribuirà a far sì che lo spirito, per essere unito a questa macchina di carne, di cui si serve per l'esercizio delle sue facoltà, tanto meglio spiegherà la sua forza quanto sarà più perfetto lo strumento che adopera.

il quale sente l'odore ed il calore nello stesso tempo, non solo non sia la percezione del naso, e della mano; ma bisogna altresì che sia la percezione di un soggetto unico, semplice, e privo di parti; perchè se avesse parti, l'una sentirebbe l'odore, mentre l'altra sentirebbe il calore, e non vi sarebbe giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insieme l'odore ed il calore, il paragonasse, e giudicasse che l'uno è più piacevole dell'altro.

Il sentimento del corpo è dunque il sentimento di un multiplice, di un composto; il sentimento del *me* è il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile*. L'un sentimento è dunque distinto dall'altro.

§. 176. La distinzione de' due sentimenti, de' quali vi ho parlato, è della più alta importanza. I filosofi che si chiamano *materialisti* la negano. Essi insegnano: 1. che noi non abbiamo, nè possiamo avere altre idee, se non che quelle de' corpi; 2. che ciò che pensa in noi è anche corporeo; 3. che non può esistere altra cosa se non ciò che è corporeo. Voi vi accorgete da quello, che vi ho detto, nel §. antecedente, che il materialismo è falso in tutti i punti: 1. noi abbiamo l'idea del semplice, ed essa nasce dal sentimento del *me*: 2. ciò che in noi pensa non può concepirsi se non come semplice; e la nozione del soggetto pensante corporeo è una evidente contraddizione. La dottrina, che insegna la semplicità del soggetto pensante, si chiama il *domma della spiritualità dell'anima* (1).

(1) *Chi amasse veder altre profonde e non usitate dimostrazioni sulla spiritualità dell'anima legga il discorso filosofico su l'istoria naturale dell'anima umana dell'acutissimo T. V. Falletti (Roma 1777). Quanto poi a tante e tante, spesso ridicole obiezioni che si fanno a questa principale ed importante verità metafisica, le quali l'A. sdegna di riportare e confutare, dirò, che quando una verità è dimostrata invincibilmente, come qui si fa, i dubbi, le apparenti difficoltà ec. che possono affacciarsi ai principianti, qualora siano di buona fede, debbono essere disprezzate affatto. Se poi non vedono essi, specialmente a primo aspetto, la confutazione di ciò che loro viene obiettato, non debbono*

Questa nozione della spiritualità è un risulamento necessario dell'analisi della coscienza del *me* pensante.

E qui vi prego, giovanetti, di elevare il vostro pensiero, e di guardare la quistione sotto un punto sublime di veduta. Vi ho spiegato nella psicologia la facoltà di sintesi; ora senza una tal facoltà non sarebbe possibile l'umano sapere. Una scienza è una catena di raziocinj diretti a darci la cognizione la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi; i raziocinj sono una serie di giudizi; senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio la scienza umana non sarebbe possibile; ora è necessaria l'unità sintetica nel raziocinio; senza il *dunque*, nel pensiero non vi sarebbe raziocinio, come senza l'*è*, o *non è* non vi sarebbe giudizio: il *dunque* in un raziocinio lega in un'unità di pensiero le diverse parti di un raziocinio, e l'*è* o *non è* lega nel giudizio in una unità di pensiero le sue diverse parti. Ora la coscienza della unità sintetica del pensiero comprende, come abbiamo spiegato, la coscienza dell'unità del soggetto pensante; quest'unità del soggetto pensante io la chiamo l'*unità metafisica del me*. L'unità sintetica del pensiero suppone dunque necessariamente l'unità metafisica del *me*. La prima non potrebbe aver esistenza senza la seconda. Questa unità metafisica del *me* è la semplicità o spiritualità del principio pensante. Senza di essa non sarebbe possibile la scienza, poichè la scienza suppone la riunione di tutti i pensieri da' quali si compone; ed essendo un pensiero distinto dall'altro, come si farebbe l'unione di que-

mettere in forse una dimostrazione invincibile ed apodittica, ma piuttosto cercare o da se, o negli autori con tranquillità ed animo non pregiudicato la soluzione della difficoltà, che deve esistere certamente, perchè la verità è una; ed i forse, i potrebbe essere, frasi usate dai sofisti, quando non usano un linguaggio impudente senza nulla dimostrare con solidità, fanno sopra di lei quello che fa una leggera nebbia sul sole. E ciò sia detto per chi pretende che l'A. non abbia in questo punto discusso ampiamente, come lo esige l'importanza, il dogma della spiritualità dell'anima. (V. le Lezioni di Logica e Metafisica del Galluppi Lez. LXIV, Damiron Corso di Filosofia T. I. pag. 77.)

sti pensieri senza un centro di unione? Ové s' incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? L' agente che costruisce è necessario che abbia tutti i materiali della costruzione. *L' io di Newton* che ritrova il calcolo sublime è lo stesso *io* che ha appreso la numerazione aritmetica. *Senza l' unità metafisica del me non sarebbe possibile l' unità sintetica del pensiero, e senza l' unità sintetica del pensiero non sarebbe possibile alcuna scienza per l' uomo.* Imprimate bene nella vostra intelligenza, e nella vostra memoria questa verità principale nell' ideologia.

Al soggetto pensante uno e semplice io do il nome di *spirito*. Abbiamo dunque spiegato l' origine della nozione dello spirito (1).

§. 177. Se vi domando: avete voi un' idea generale del corpo? Risponderete di sì senza esitare; ma se vi domando di nuovo: quale è questa idea, e come l' avete acquistata? Io credo che sarete alquanto imbarazzati a rispondere esattamente alle quistioni proposte.

Prendete in mano una moneta: è certo che l' idea generale del corpo dee far parte dell' idea particolare di questa moneta. Ora noi scorgiamo che questa moneta è un' estensione di una certa figura che toccata produce un certo sentimento di resistenza; che la mano non può penetrarla affatto; che lasciata dalla mano cade a terra, e ritenuta produce una certa sensazione di peso. Finalmente osserviamo che possiamo muoverla per diverse direzioni, e che possiamo ancora col mezzo di alcuni altri corpi dividerla: prendendo in mano altri corpi, per esempio un sasso, un legno ec., la meditazione su i sentimenti che ci destano ci somministra gli stessi risultamenti. Da ciò concludo che l' idea generale del corpo somministrataci dalla sensazione è la seguente: *una estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricevere, oltre del moto suo proprio e naturale* (2), *altri moti dall' esterno.*

(1) *Gli attributi dello spirito si possono ridurre all' attività, unità, identità.* (V. Damiron Cap. cit. pag. 99.)

(2) *Non si pensi che qui si voglia dare ai corpi un moto necessario; che se questo fosse il sentimento dell' A. non*

Ma questa idea ha bisogno di un'analisi diligente. Essa ci somministra l'occasione di molte importanti ricerche.

Per quali sensi ci vien ella l'idea dell'estensione? L'idea dell'estensione è quella di più cose realmente distinte, e che si limitano scambievolmente. Ora l'esperienza c'insegna che il tatto ci fa percepire una moltitudine di cose solide, e che si limitano scambievolmente; e che la vista ci fa inoltre percepire una moltitudine di cose colorate, e che si limitano scambievolmente. Fate astrazione della solidità, e del colore, e vi rimane l'idea di una moltitudine di cose che si limitano scambievolmente. L'idea dell'estensione ci vien ella dunque meditando tanto su le sensazioni del tatto che su le sensazioni visuali.

Io vi ho detto che alcuni filosofi, riguardando le sensazioni visuali come semplicemente *soggettive*, ed incapaci da se sole a rivelarci nulla di esterno, ricorrono a' giudizj abituali che si mescolano con queste sensazioni per ispiegare come avviene che gli occhi ci fanno percepire degli oggetti fuori di noi. Vi ho esposto questa opinione nel §. 449 della psicologia, e ne' §§. seguenti vi ho ancora addotto le ragioni che ho avuto di non adottarla; è utile di rileggere quanto ho scritto in quel luogo. Possiamo intanto concludere che *l'idea astratta ed universale dell'estensione ci viene dal tatto e dalla vista* (1).

credo che in buona fisica si possa ammettere. I corpi non hanno moto proprio e naturale essenzialmente, ma solo sono suscettivi di moto naturale e proprio purchè sia loro impresso. Forse intende per moto naturale proprio il moto centripeto; ma questo pure non è essenziale e necessario ai corpi. E quest'avvertenza sia fatta per contentare alcuni meticolosi che credon vedere l'errore mascherato dovunque, anche nell'opere degli scrittori più insigni e di sana dottrina.

(1) *Potrebbe alcuno desiderare in questo luogo la soluzione del celebre problema proposto da Molineux, cioè un cieco nato, che per mezzo del tatto avesse appreso a distinguere un cubo da una sfera della medesima grandezza e materia, acquistando la vista sarebbe in grado di distinguer l'uno dall'altra? Locke, Berkeley, Bullier, Leibnitz, Jurin, Condil-*

L'esempio che vi ho recato della moneta vi fa conoscere abbastanza che l'idea generale del corpo può trarre la sua origine dalle sensazioni del tatto; resta solo a vedere se la vista sia pure sufficiente a darcela. È chiaro che gli occhi ci somministrano l'idea della figura e del moto. Riguardo alla solidità, ed impenetrabilità si potrebbe dubitare, se la vista ce ne possa dare l'idea; ma egli è facile di decidersi per l'affermativa, poichè non vediamo noi forse cogli occhi che un corpo non occupa mai il luogo di un altro, se prima questo non l'abbandona? Similmente non vediamo noi cogli occhi che un corpo dopo d'averne urtato un altro si move più lentamente, e che alcuni piccoli moti non son sufficienti a muovere le grandi masse? Da questi fatti possiamo concludere che i corpi resistono, o si oppongono al moto. Similmente gli occhi ci fanno conoscere che i corpi son centripeti. Possiamo

iac, Sonderson, Diderot si sono occupati seriamente della soluzione: ma variò ne è il risultamento. La soluzione più comunemente adottata è, che senza l'aiuto del tatto, combinato colla vista, e senza un lungo esercizio, il cieco nato che avesse acquistata la vista non distinguerebbe alcuna cosa, non avrebbe idea delle figure, della grandezza, della distanza, e vedrebbe gli oggetti confusi e come adesi all'occhio. Si vuole che a confermare queste illazioni si aggiunga il fatto; e si cita la storia di un giovanetto inglese, cui dal famoso Cheselden fu fatta l'operazione della cataratta. Comunque siasi, queste dottrine ben considerate non fanno contro l'A. nella presente teoria, e nell'altra con cui stabilisce che ciascuna sensazione è oggettiva. Chi amasse veder trattato con estensione il problema di Molinæux legga l'Optica della Natura del D. Cristofano Sarti (Lucca 1792). Non espongo questa materia, neppure in scorcio; perchè la brevità di una nota non comporta, e perchè son d'opinione che in un corso elementare debbono aver luogo le teorie principali e profonde, non l'erudizione della scienza, che non esige altro che la semplice lettura per essere appresa, e che però il studiosi posson facilmente acquistarla se stessi, quando loro sono indicate l'Opere ove possono attingerla.

in conseguenza concludere che l'idea generale del corpo ci viene meditando tanto su le sensazioni del tatto che su le visuali. Ma non si dee tralasciare di osservare che il sentimento di resistenza, e perciò la nozione propria che le corrisponde, non ci viene che dal tatto.

§. 178. Gli altri sensi non sono sufficienti per se stessi considerati a darci l'idea del corpo. Le sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori non hanno alcun rapporto di analogia colle idee del moto, della solidità, dell'impenetrabilità che entrano nell'idea generica del corpo.

Sembra inoltre, che queste sensazioni non possano darci l'idea dell'estensione e della figura. In primo luogo si domanda: se un uomo non avesse giammai veduto nè toccato il suo naso, nè provato per mezzo del naso il sentimento di solidità, avrebbe egli il sentimento del naso?

L'illustre *Condillac* considerando per mezzo dell'astrazione un uomo privo dell'odorato, dell'udito, del gusto, della vista e limitato al senso del tatto, pensa che quest'uomo avrebbe il solo sentimento che egli chiama *sentimento fondamentale*. Questo sentimento sarebbe quello che nasce dall'azione delle parti del suo corpo le une su le altre, è principalmente dai moti della respirazione: è questo, secondo lui, il menomo grado di sentimento, a cui si possa quest'uomo ridurre. Ciò supposto, è evidente che ciascun organo è da se stesso capace a darci questo sentimento fondamentale; poichè le parti di ciascuno essendo sensitive, ed agendo scambievolmente le une su le altre, possono fornirci il sentimento di cui parla il nostro filosofo. Difatto supponendo che una paralisi universale renda insensibili tutti gli organi all'infuori del naso, quest'organo modificherebbe lo spirito col sentimento fondamentale, di cui parla *Condillac*. Ma questo sentimento, essendo uniforme, non somministrerebbe, secondo lo stesso filosofo, alcuna idea di estensione.

I nostri organi, oltre delle sensazioni del tatto che tutti possono somministrare allo spirito, possono somministrargli ancora alcune specie di sensazioni in forza della loro particolare struttura, le quali vengono nello spirito solamente per loro mezzo. Così il naso, l'orecchio, la lingua, possono trasmetterci tutti la sensazione di solidità, di caldo, di freddo ec.

Ma nè l'orecchio nè la lingua può trasmetterci le sensazioni degli odori, nè il naso, nè l'occhio quelle de' suoni. Vi sono dunque alcune specie di sensazioni, le quali non possono venirci se non che per mezzo di alcuni dati organi. Ciò supposto, oltre del sentimento fondamentale che tutti i sensi possono somministrare allo spirito, se il naso modificasse l'anima colle sensazioni degli odori, queste sensazioni le darebbero forse l'idea del naso? *Condillac* che ho citato dice di no; egli si propone la seguente quistione: *l'anima potrebbe ella sentirsi senza rapportare le sue sensazioni al suo corpo?* Egli risponde così: si tratta delle sensazioni del tatto? È evidente che sentire un corpo, e sentire l'organo che lo tocca sono due sentimenti inseparabili. Io non sento la mia penna, se non perchè sento la mano che la tiene. In questo caso le sensazioni dell'anima si rapportano al corpo, e me ne danno un'idea. Si tratta egli delle sensazioni dell'odorato? Non è più la stessa cosa, non è mica possibile con queste sole sensazioni di farsi l'idea di alcun corpo. Limitatevi, egli dice, a queste sensazioni, vi sarebbe forse possibile di farvi le idee di estensione, di figura, di solidità, di peso? Io non so qual fede possa prestarsi a siffatte decisioni dei filosofi; non so decidere, se il sentimento fondamentale solo possa darci l'idea dell'estensione; mi limito a presentarvi alcune osservazioni.

Nel fatto reale della nostra organizzazione mi sembra impossibile che lo spirito, il quale incomincia a provar sensazioni, sia privo del sentimento di solidità. Il nostro corpo essendo pesante, è necessario che in ciascun istante sia sostenuto, e provi la reazione de' corpi esterni che si oppongono al suo moto; il sentimento di solidità dee dunque essere una nostra sensazione primitiva. Ora la resistenza de' corpi esterni si esercita in più punti della superficie del nostro corpo; quindi il sentimento di solidità che lo spirito prova è il sentimento di una moltitudine di cose solide; sin da' primi momenti della vita del pensiero si hanno dunque le sensazioni necessarie per l'idea di un'estensione figurata, solida, impenetrabile. Il moto è ancora perenne e primitivo nel nostro corpo; il bambino piange; succhia il latte della madre, respira, agita le sue membra: tutti questi moti si possono ancora supporre accompagnati dal sentimento. *Condillac* pre-

tende che se la sua statua limitata al solo sentimento fondamentale, fosse successivamente colpita alla testa, ed a' piedi, queste impressioni essendo uniformi, non potrebbero farle conoscere che essa è estesa, ma questo filosofo non ammette egli forse che, quando la mano tocca il proprio corpo, o un corpo esterno, lo spirito prova il sentimento di solidità? (1) Perchè dunque allora che il piede tocca il suolo, o il corpo intero tocca il letto su di cui è disteso, lo spirito non potrebbe provare ancora il sentimento di solidità? Io non veggio la ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria o falsa.

Condillac si propone la seguente quistione: *un' anima, che non è ancora stata unita ad alcun corpo, sente ella se stessa?* Invano, egli dice, noi interroghiamo il sentimento, esso non ci risponde alcuna cosa; non ci siamo trovati in questo caso, o almeno non ci ricordiamo di esservi stati, ed è la stessa cosa.

L'anima vostra attualmente unita al vostro corpo sente ella se stessa? risponderete di sì senza esitare. Ma come si sente ella? Come se fosse sparsa in tutto il vostro corpo. Voi sentite un oggetto che toccate come se l'anima vostra fosse nella vostra mano; sentite un oggetto che vedete, come se l'anima vostra fosse nei vostri occhi; ed in una parola tutte le vostre sensazioni sembrano essere negli organi, i quali ne sono semplicemente la causa occasionale.

Ciò supposto io ragiono così: se gli odori si sentono nel naso; se la superficie del naso in cui si sentono gli odori non è mica un punto matematico, ma è un'estensione determinata, pare che si potrebbe concludere che le sensazioni degli odori potrebbero farci sentire l'organo che ce le trasmette, e somministrarci colla meditazione l'idea di un'estensione determinata. Si può dir lo stesso de' suoni, de' sapori, del caldo, del freddo ec. Io so bene esser *Condillac* di opinione che lo spirito non riferisce agli organi le sensazioni, se non

(1) *Implicitamente però Condillac suppone che la volontà di toccare concorra colla modificazione che si prova toccando. Infatti egli dice stendo la mano ad un globo di ferro ec.*

dopo di aver per mezzo delle mani scoperto il proprio corpo; e dopo di un'abitudine contratta in seguito di giudizj ripetuti; ma so ugualmente che egli è nell'impossibilità di giustificare la sua opinione coll'esperienza.

Ma tralasciamo di occuparci di quistioni oscure, e limitiamoci a concludere 1. che noi abbiamo un'idea generica del corpo; 2. che quest'idea può trarre la sua origine tanto dalle sensazioni del tatto che da quelle della vista; 3. che i sentimenti necessarij a darcela sono primitivi in noi.

§. 179. Sebbene l'idea astratta e generale del corpo può dedursi tanto dalle sensazioni visuali che da quelle del tatto, pure le idee individuali, che questi due sensi ci danno dei corpi, sono diverse. Che cosa di fatto vi ha di comune fra le sensazioni de' colori, che gli occhi ci danno, e quelle di solidità, dell'aspro, del liscio, del peso, del freddo, del caldo ec.; che ci vengono per mezzo del tatto? Inoltre la grandezza è la figura, che percepiamo per mezzo della vista, è incostante, laddove quelle che percepiamo per mezzo del tatto sono invariabili. Le grandezze, e le figure di tutti gli oggetti visibili variano secondo le distanze in cui questi oggetti son posti riguardo all'occhio. Una torre quadrata comparisce in una gran distanza molto piccola; e rotonda; la sua grandezza visibile aumenta secondo che più si è ad essa vicino: la distanza fra due serie di alberi parallele sembra diminuire coll'allontanamento dell'occhio; queste due serie sembrano convergenti; ed in una gran distanza incontrarsi; il tatto poi non presenta queste variazioni. Tali osservazioni ci menano a concludere che le idee individuali de' corpi, che ci vengono per mezzo della vista, sono diverse perfettamente da quelle, che ci vengono per mezzo del tatto. Da ciò segue che il *corpo visibile* dovrebbe apparirci diverso dal *corpo tangibile*. Intanto avviene il contrario. Il corpo nostro che vediamo cogli occhi ci sembra lo stesso di quello che tocchiamo colle mani; il cibo che vediamo su la tavola ci sembra lo stesso di quello che prendiamo colle nostre mani, e che avviciniamo alla nostra bocca: in una parola fra i corpi visibili, e fra i corpi tangibili noi supponghiamo un'identità numerica; in modo che diamo lo stesso nome a corpi che vediamo, ed a quelli che tocchiamo. Noi non supponghiamo due mani destre; una vi-

sibile; ed un'altra tangibile, due occhi destri uno visibile ed un altro tangibile: Quale è mai la spiegazione di questo fatto intellettuale?

§. 180. Fra i corpi che il nostro spirito percepisce ve n'è ha uno che l'*io* riguarda come *suo*; tutti gli altri sono riguardati come *corpi esterni*. Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra; voi sentite che l'*io* il quale sente il caldo nella mano destra è l'istesso *io* che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate un globo di ferro, per esempio, voi sentirete l'*io* nella mano, ma non lo sentirete mica nel globo; esso non vi sembra dunque esistere nel globo; e questo corpo sembra estraneo al *me*; il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve n'è dà una. L'*io* riguarda come parti del corpo *suo* tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sentire tanto nell'una che nell'altra; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo; ma non già di sentire nel globo. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo che egli sente; ed in cui gli sembra ancora di sentire, o di esistere; riguarda come *esterno* quel corpo che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire o di esistere.

Se voi volete che si muova il vostro braccio, il vostro braccio si muove immantinente: Ma se volete che il globo di ferro si muova, questo corpo non si muoverà immediatamente di seguito al vostro volere; è necessario che voi moviate prima la vostra mano verso di esso; e che per mezzo del moto della vostra mano moviate il globo di cui parliamo. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo, in cui egli può produrre immediatamente del moti col solo volere; riguarderà come *esterno* quel corpo in cui egli non può produrre del moto immediatamente col suo volere.

Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui parliamo in modo che esso si sottragga alla vostra vista; e non agisca più su i vostri sensi. Ma voi non potete giammai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro; vi è impossibile, almeno

durante la veglia, di sottrarvi alla sua azione. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo che gli è incessantemente presente; come *esterno* quel corpo che può cessare di essergli presente, e modificarlo.

Son questi i tre segni, con cui noi distinguiamo il corpo nostro da' corpi esterni che lo modificano. Noi chiamiamo dunque corpo nostro 1. quello che l'*io* sente, ed in cui gli sembra ancora di sentire e di esistere; quel corpo le cui parti agendo reciprocamente l'una su l'altra producono sensazioni doppie; 2. quello che l'*io* può muovere immediatamente colla sua volontà; 3. quello che gli è incessantemente presente.

L'esempio rapportato vi fa conoscere che per mezzo del tatto noi giungiamo a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni. I filosofi cercano, se questa conoscenza potesse ancora essere il risultamento delle sole sensazioni visuali. Quelli che riguardano la vista come un senso semplicemente *soggettivo*, cioè che si limita a modificar l'anima senza rivelarle nulla di esterno, rispondono negativamente alla proposta quistione. Eglino insegnano che il solo tatto è il senso oggettivo; che esso è il mezzo necessario per cui lo spirito comunica l'oggettività abituale agli altri sensi. Ma nella mia dottrina la cosa essendo altrimenti, mi è necessario di dirvi, come per mezzo della vista lo spirito poss' apprendere a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni.

Le sensazioni visuali ci danno, come abbiamo detto, l'idea della estensione. Sia pel moto del nostro corpo, sia per quello de' corpi che ci circondano, percepiamo, che vi ha una estensione figurata, e colorata che vediamo sempre, e che ci modifica costantemente nella stessa maniera, fintanto che altre estensioni figurate e colorate variano di continuo, e ci offrono incessantemente un nuovo spettacolo. Sembrami dunque certo che essendo limitati alla visione osserveremo due sorte di estensione colorata, di cui l'una non ci abbandonerà giammai, e l'altra apparirà e sparirà successivamente; che in questa estensione mobile e variabile distingueremo parti collocate le une fuori delle altre, e per conseguenza ancora più o meno distanti dalla porzione di estensione, che ci è sempre presente. Noi dunque riguarderemo come corpo *nostro*

quella estensione colorata, e figurata che ci è incessantemente presente.

Noi possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata, e colorata che abbiamo riguardato come costantemente presente allo spirito; ma non possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata, e colorata che abbiamo riguardato come esterna a noi; riguarderemo dunque istruiti dalla sola vista come *corpo nostro* quella estensione figurata e colorata, in cui possiamo produrre immediatamente del moto pel solo atto della nostra volontà.

Concludiamo che lo spirito limitato alle sole sensazioni visuali apprenderebbe a distinguere il corpo *suo* da' corpi *esterni*.

Ma come avviene che egli non creda di aver due corpi uno visibile, ed un altro tangibile? Come avviene di credere un solo il corpo visibile ed il corpo tangibile?

Ecco come io credo potersi spiegare questo fatto intellettuale. Se meditando sulle sensazioni visuali, io sarò istruito che il corpo il quale mi è incessantemente presente, e che è immediatamente sotto l'impero della mia volontà è uno; e se meditando su le sensazioni che ricevo dal tatto otterrò lo stesso risultamento, potrei io esitare un momento a conoscere che il corpo dimostratomi dal tatto come incessantemente presente al mio spirito, e come sotto il suo impero immediato, sia lo stesso di quello che la vista mi fa sentire come costantemente presente al mio spirito, e come immediatamente allo stesso sommessò? Come potrei io non conoscere che il mio corpo visibile sia lo stesso del mio corpo tangibile? Ciò supposto, se io prendo un corpo colla mia mano, avendo conosciuto che è un solo corpo la mano tangibile, e la mano visibile, similmente mi sembrerà uno stesso corpo il corpo tangibile, ed il corpo visibile che colla mano ho preso.

Si possono fare altre considerazioni che ci daranno lo stesso risultamento. Suppongo che essendo nelle tenebre voglia muovermi, avrò per mezzo del tatto il sentimento del moto volontario del mio corpo. Suppongo inoltre che essendo nella luce io voglia avere lo stesso sentimento; io mi muoverò, e la vista mi darà pure l'idea del moto volontario del mio corpo visibile. Ora se io non ho avuto in veduta che il senti-

mento del moto volontario che mi dà il tatto, debbo inferire che il moto volontario, che si manifesta colla vista, sia lo stesso del moto volontario che si manifesta col tatto.

Alcuni filosofi pensano che una legge primitiva della nostra natura ci obbliga di riferire allo stesso corpo le diverse impressioni che esso ci produce per mezzo del tatto, e della vista. Ma finché un fatto può spiegarsi, bisogna spiegarlo:

LIBRARY OF THE

CAPO XXI.

ANALISI DELLE IDEE DI UNITA', DI NUMERO, DI TUTTO, D'IDENTITA', E DI DIVERSITA'.

§. 181. **M**editando su le sensazioni del tatto non meno che su quelle della vista, l'*io* apprende che il corpo suo è uno. Ma che cosa mai significa egli questo vocabolo *uno*? Abbiamo noi un'idea dell'unità? Come ci vien ella questa idea? Un corpo può forse essere uno? Che cosa è mai questa unità che noi attribuiamo al corpo, e come siamo indotti ad attribuirgliela? Ecco delle ricerche importanti che dovranno formare l'oggetto delle vostre meditazioni.

Noi abbiamo l'idea dell'unità e quella del numero. È questo un fatto incontrastabile che l'esperienza interna ci manifesta. Su queste due idee è fondata l'aritmetica. L'idea del numero suppone quella dell'unità; poichè ogni numero è un aggregato di unità. Nè si creda che l'idea che noi abbiamo dell'unità non sia assoluta; ma relativa, potendo l'unità anche essa concepirsi divisa in qualunque numero di parti uguali, come avviene nelle frazioni; poichè l'unità divisibile è un tutto o un numero che noi consideriamo come uno; e l'idea di questo numero suppone necessariamente quella dell'unità assoluta; cioè dell'unità indivisibile e semplice; il che vale quanto dire della vera unità.

§. 182. Ma per qual mezzo possiamo noi acquistare l'idea dell'unità? Se io prendo, dice l'illustre Fenèlon, il più sottile atomo; questo non potrà da me concepirsi come veramente uno; è necessario che abbia una figura, una lunghezza, una larghezza, una profondità, un di sopra, un di sotto, un lato sinistro, un lato dritto. Questo atomo non è dunque veramente uno, esso è composto di parti. Orà il composto è un moltiplice. Io non ho dunque giammai appreso; nè per

mezzo de' miei occhi, nè per mezzo delle mie orecchie, nè per mezzo delle mie mani che vi sia nella natura alcuna reale unità.

Si conclude bene da questo argomento che l'idea della vera unità, del semplice, dell'indivisibile non può derivarsi immediatamente dalle nostre esterne sensazioni; ma si trarrebbe una falsa illazione, se si concludesse che questa nozione non potrebbe esser derivata dal senso interno. Vi ho mostrato nel capitolo antecedente che noi abbiamo il sentimento di due unità, dell'*unità sintetica del pensiero*, e dell'*unità metafisica del me*. Ora questa seconda unità è un'unità assoluta.

L'unità sintetica del pensiero, come ho osservato, è essenziale all'umano sapere. *Questa unità consiste nell'unione, o nella connessione de' diversi elementi del pensiero*. E per sviluppare questa nozione dell'unità sintetica del pensiero, io osservo che bisogna distinguere due spezie di sintesi delle nostre idee, cioè una *sintesi di composizione*, ed una *sintesi di connessione*. Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo; le idee di queste tre linee si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo; la loro sintesi è una sintesi di composizione, poichè sarebbe un errore il dire, che un lato di questo triangolo sia l'altro. Se dico $5 + 7 = 12$, avrò una sintesi di composizione, ed una sintesi di connessione. Le nozioni di 5, e di 7 sono unite con una sintesi di composizione; e la nozione complessa di $5 + 7$ è unita con una sintesi di connessione colla nozione del 12, perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d'identità fra queste due nozioni. L'unità sintetica del pensiero consiste appunto nel rapporto di composizione, o di connessione, che lo spirito pone fra gli elementi del pensiero.

Questa riunione degli elementi del pensiero, colla quale si costituisce l'unità sintetica, suppone l'unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co' primi principii, ove sarebbe l'unità della scienza?

Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l'altro, la scienza sarebbe forse possibile? Non è egli necessario, che l'*io di Newton*, che ritrova il calcolo sublime, sia lo stesso *io*, che ha appreso la numerazione aritmetica? L'unità sintetica suppone l'unità metafisica indefinibile del *me*. È necessario per la formazione della scienza che noi riteniamo la varietà delle nostre percezioni, e modificazioni tutte ad un punto fisso ed invariabile, al *me* il quale è uno.

Nel sentimento del *me* noi abbiamo dunque il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile* pensante. Noi non possiamo definire l'unità; questa nozione è semplice; facendo l'analisi del sentimento del *me*, il quale sente un fuor di *me*, questa nozione si mostra chiaramente a noi.

Egli è necessario di non confondere l'unità sintetica del pensiero coll'unità metafisica del *me*. La prima è un'unità condizionale, la quale suppone l'azione del nostro spirito; ogni nostro pensiero, sebbene complesso, è uno, perchè lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione, o la connessione; esso è un prodotto della sintesi di composizione, o di quella di connessione, ed in ciò consiste la sua indivisibilità: ogni nostro pensiero è indivisibile, posto che dee essere tale pensiero, poichè togliendo un elemento, non è più quel pensiero, di cui si parla. Un raziocinio è indivisibile posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse senz'aver dedotto l'illazione. L'idea del corpo umano è una, poichè se togliete l'idea della testa, per esempio, non è più l'idea del corpo umano; ma un uomo potrebbe veder solamente la testa di un altro. L'unità metafisica del *me* è assoluta; essa non risulta dalla congiunzione di diversi elementi; essa è invariabile, ed indipendente da qualunque operazione dello spirito. Le modificazioni del *me* si riferiscono ad un multiplice, e sotto questo riguardo son molte: ma l'*io è uno*, e non può divenir multiplice giammai. L'*io* ha la coscienza di una moltitudine di sensazioni, e questa coscienza sarebbe impossibile, se tutte queste sensazioni non appartenessero ad uno stesso soggetto semplice.

L'*io* è uno, e perchè egli è uno, è possibile l'unità nelle scienze, e nelle opere dell'arte, il che vale quanto dire, che

l'unità metafisica del me è il fondamento dell'unità sintetica del pensiero; e che nel sentimento del me bisogna riporre l'origine della idea dell'unità.

§. 183. I corpi sono molteplici; intanto non lasciamo di attribuire ad essi l'unità: noi diciamo per esempio, che nel nostro sistema planetario vi è un Sole, che la nostra Terra ha una Luna che è suo satellite; che il nostro spirito è unito ad un corpo, che noi abbiamo una testa, un naso ec. Fa d'uopo perciò esaminare in qual senso possiamo dire che un corpo è uno.

Lo spirito riguarda come *uno* quell'oggetto composto, a cui si riferisce il pensiero che ha ricevuto l'unità sintetica. L'unità che si attribuisce dallo spirito agli oggetti corporei lo la chiamo, per distinguerla dalle altre due, *unità fisica*.

Ma qui un'altra ricerca si presenta al mio spirito: vi è egli qualche cosa al di fuori del pensiero, e nell'oggetto che determina l'intelletto a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri? Prendete colla mano un pezzo di marmo; esso non sostenuto cadrà; provatevi di separare le sue parti; per riuscirvi dovete fare dello sforzo; questo non è lo stesso di quello che dovete fare per impedire la sua caduta; queste parti si tengono dunque insieme unite, e vi è fra di esse una scambievole attrazione. In questo pezzo di marmo si può trovare un centro di gravità, la cui discesa impedita, impedisce quella di tutto il corpo. Le parti di questo corpo fanno delle impressioni simili sul tatto e sulla vista. Prendete ora un pezzo di metallo, voi troverete ancora una scambievole attrazione fra le parti di esso. Ma ciascuna parte del marmo che si tiene unita colle altre parti del marmo, non si tiene unita colle parti del metallo; e ciascuna parte del metallo, che si tiene unita colle altre del metallo, non si tiene unita colle parti del marmo. Impedita la discesa del centro di gravità del marmo; s'impedisce la caduta di questo corpo, ma non s'impedisce quella del pezzo di metallo: Le impressioni, che fanno sul tatto e su la vista le parti del marmo, son simili fra di esse, ma non presentano un'uguale similitudine con quelle che producono le parti del metallo. Vi è dunque qualche cosa nel marmo che obbliga lo spirito a riunire in un'unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere; e vi è qual-

che cosa nel metallo che obbliga lo spirito a riunire in un'unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere.

Supponete due palle di biliardo in qualche distanza l'una dall'altra; urtando una di essa in un punto con un urto capace di muoverla, essa si muove tutta intera, ma l'altra rimane in quiete. Ciascun animale, ciascuna pianta, ciascuna stella fissa, ciascun pianeta, ci danno il motivo di fare simili considerazioni.

Ho detto nella psicologia che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi non la sintesi. Che vi ha una sintesi reale, la quale è il fondamento di tutte le altre specie di sintesi che ho spiegato trattando del sistema delle facoltà intellettuali. Da ciò segue che lo spirito incomincia dal separare qualche oggetto i cui elementi si presentano uniti, che in seguito decompone, e ricompone l'oggetto medesimo, e costituisce così l'unità sintetica del suo pensiero. Ora l'unione degli elementi, di cui si parla, essendo data allo spirito, essa è il fondamento oggettivo dell'unità sintetica.

§. 181. Sembra che vi sia qualche cosa di arbitrario nella formazione di queste unità sintetiche. Noi riguardiamo come uno il corpo umano, ed insieme come uno il suo capo, la sua mano dritta ec. Similmente riguardiamo come una la mano dritta, e come uno il dito pollice, ec. Lo stesso avviene nella sintesi ideale, da cui dipende la classificazione. Noi riguardiamo come una l'idea di animale ed insieme come una l'idea di uomo.

Le operazioni dell'analisi, e della sintesi son dirette dalla volontà. Se vogliamo acquistare una cognizione distinta di un oggetto, cominciamo dal separarlo dagli altri che insieme si possono a noi presentare: questa separazione è richiesta dalla limitazione delle nostre facoltà, le quali non possono abbracciare con una sola operazione un soggetto molto vasto, ed han bisogno per farlo di operazioni ripetute. Ma se l'oggetto è troppo vasto ancora, dobbiamo separare una sua parte dalle altre, e così di seguito. Volendo, per esempio, acquistare una cognizione distinta del corpo umano, incomincio dal separarlo dagli altri corpi della natura, indi separo da esso il capo, e così di seguito. Ma lo spirito non separa, se non per unire di nuovo, e se le sue operazioni incominciano dall'analisi,

terminano colla sintesi, la quale è il compimento del sapere umano. È legge primitiva del nostro intelletto di rimanere all'unità i suoi diversi pensieri: perciò siccome col separare egli costituisce un'unità sintetica, così col riunire quest'unità sintetica ad altri pensieri annienta, per dir così, la prima unità, poichè costituisce un altro termine alla sua sintesi. Quando riguardo il corpo umano, come un corpo organizzato avente un capo, un tronco, e de' rami, io separo l'idea del corpo umano dagli altri pensieri che possono modificarmi, e questa idea diviene una; quando poi separo dall'idea del corpo umano, l'idea del capo, quella del tronco, e quella de' rami, costituisco tre unità sintetiche; dopo aver separato conviene che riunisca, per avere un'idea esatta del corpo umano, ed allora le unità sintetiche del capo, del tronco, de' rami sembra che spariscono. Le unità sintetiche sono unità condizionali, e son relative al principio dell'analisi ed al termine della sintesi.

Ma l'attività dello spirito è subordinata alla sua passibilità; perciò le unità sintetiche nell'atto che son volontarie suppongono un fondamento nell'oggetto. Vi è qualche cosa nel corpo umano che non vi è negli altri corpi della natura, e questa cosa appunto è il fondamento oggettivo del primo atto di analisi, e perciò dell'unità fisica che al corpo umano si attribuisce.

La classificazione, come abbiamo osservato nella psicologia, è un risultamento delle due facoltà di analisi, e di sintesi. Questa sintesi ideale, la quale rimena all'unità la varietà delle nostre percezioni, è ancora richiesta dalla limitazione del nostro spirito; essa semplifica le nostre idee, e ci pone in istato di abbracciare con un atto di meditazione la varietà innumerabile degli individui. L'uomo ama di sapere; egli è limitato; le facoltà di analisi e di sintesi vengono in suo soccorso. La sintesi riunisce per darci la cognizione intera dell'oggetto, e delle connessioni reali delle cose; essa riunisce ancora per separare e semplificare, riminando all'unità la varietà delle percezioni particolari. Quando lo spirito, partendo dalle idee degli individui, s'innalza gradatamente alle nozioni universali, egli mena appunto la varietà delle sue percezioni all'unità.

Fa d'uopo osservare che la nozione dell'unità assoluta è necessaria, acciò lo spirito costituisca le diverse unità sintetiche. Lo spirito non riguarda come uno un numero, se non perchè vede che questo numero, dovendo essere tale numero, è indivisibile.

§. 185. Abbiamo veduto che noi prendiamo l'idea dell'unità assoluta nel sentimento interiore del *me*. Da ciò dovrebbe seguire che ogni uomo dovrebbe conoscere la semplicità del soggetto pensante; che in una parola l'idea dello spirito dovrebbe essere un'idea, di cui non dovrebbe esser privo ciascun uomo. Ciò intanto è contrario all'esperienza: non solamente il volgo degli uomini non ci mostra di avere la nozione della sostanza spirituale; ma molti filosofi sostengono che noi non abbiamo del semplice che un'idea negativa, e molti altri giungono ad affermare che una sostanza spirituale è una cosa impossibile. Per rispondere a questa obbiezione fa d'uopo osservare che il sentimento del proprio *me* si associa costantemente, e sin da' primi istanti della nostra esistenza, a quello del proprio corpo; in modo che l'uno non va giammai disgiunto dall'altro. Ora il sentimento del proprio corpo è il sentimento di un'estensione solida; l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante. Quest'associazione meccanica non potendosi discogliere che dall'attenzione rivolta sul proprio pensiero, questo difetto di attenzione fa che il volgo degli uomini non si formi una nozione distinta e chiara del proprio spirito. Questa associazione meccanica confondendosi da alcuni filosofi colla percezione di identità fa pronunciare il seguente giudizio: *il soggetto pensante è esteso*; ed il materialismo diviene in alc uni spiriti un errore necessario (1).

(1) *Nel volgo forse avverrà così; ma nei sedicenti dotti io ne dubito grandemente, e se il dogma della spiritualità dell'anima non avesse tanta relazione agli alti destini dell'uomo, forse il materialismo ridotto a sistema non sorgeva; o almeno finiva come l'errore del politeismo. Il volgo può credere che l'anima sia immortale come infatti lo crede e non aver la nozione della sua semplicità, ma un uomo che si spaccia per filosofo, in buona fede potrà restar nel suo errore e necessariamente? Credat Judaeus Apella non ego.*

Sin dai primi momenti della nostra esistenza i nostri bisogni ci menano al di fuori di noi, e ci obbligano di concentrare tutta l'attenzione nostra su i corpi che ci circondano. Quest'abitudine forma un ostacolo molto potente ad impedire alla maggior parte degli uomini il rivolgimento dell'attenzione sul proprio pensiero.

Quindi si vede che uomini anche scienziati e di merito concentrano tutta l'esperienza nell'osservazione de' fatti materiali solamente.

§. 186. L'unità numerica, che è il fondamento della scienza del calcolo, è l'idea generale dell'unità. Lo spirito può con sintesi di composizione agglungere l'unità a se stessa; e così nascono le idee de' numeri. Il numero è l'idea generale di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici. Allora che lo spirito generaleggia le sue idee, percepisce negl'individui ciò che essi hanno d'identico. Questo identico si riguarda perciò come ripetuto negl'individui, e gl'individui sono così dallo spirito *numerati*. Ma donde viene in noi l'idea dell'*identità*?

§. 187. Noi diciamo che l'esperienza c'insegna la similitudine degli oggetti della natura, e poniamo questa similitudine per base del generaleggiare delle nostre idee. Ma che cosa è mai questa similitudine che noi poniamo come un dato dell'esperienza? Essa è l'identità di una parte di un oggetto colla parte di un altro. Or quest'identità è certamente un rapporto. Coll'astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito su di una parte dell'oggetto A, e su d'una parte dell'oggetto B; e paragonando queste due parti dico: *A è in una parte lo stesso con B*. Ora l'attributo *stesso* è un aggettivo metafisico: esso esprime un semplice rapporto, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori dello spirito. Questo rapporto d'*identità* è dunque un elemento soggettivo necessario al generaleggiare delle nostre idee.

I filosofi della scuola di *Locke* dicono che le idee generali nascono dal paragone delle particolari; ma si può loro dimandare: donde nasce l'idea dell'identità? Questa domanda li getterebbe in un imbarazzo.

Non potrebbero rispondere che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici; poichè non si può conoscere che

A sia identico con *B* senza la nozione dell'identità. Questa nozione dee dunque precedere qualunque generaleggiare; essa è una condizione acciocchè il generaleggiare sia possibile; essa è dunque un elemento soggettivo, il quale acquista nella combinazione co' dati dell'esperienza primitiva un'oggettività apparente. In forza di questa combinazione noi possiamo dire; l'esperienza c'insegna che l'uomo vive in tutte e quattro le parti della terra.

La nozione della *diversità* è ancora un prodotto semplice della sintesi, un elemento soggettivo dell'esperienza comparata.

Locke scrive: « Si dirà forse che un bambino ha le idee » d'*impossibilità* e d'*identità* prima di aver quelle del *bianco*, » *co*, o del *negro*, del *dolce*, o dell'*amaro*, e che dalla co- » noscenza del principio di contradizione conclude che l'as- » senzio con cui si unge il capeitello delle mammelle della sua » nutrice non ha mica lo stesso gusto di quello che egli era so- » lito di sentire quando lattava? E forse la conoscenza, che egli » ha che una cosa non può insieme essere e non essere, ciò » che gli fa distinguere la sua nutrice da uno strauiero, ed amar » quella, ed evitar l'avvicinamento di costui? O forse l'anima » determina la sua condotta, e la determinazione de' suoi giu- » dizii su d'idee che essa non ha giammai avute? Questi voca- » boli d'*impossibilità*, e d'*identità* denotano due idee, che » sono sì lontane di essere innate, ed impresse naturalmente » nell'anima nostra, che noi abbiamo bisogno, a mio credere, » di una grande attenzione per formarcele come fa d'uopo nel » nostro intendimento (1).

Io convengo col filosofo illustre che ho citato 1. che le idee dell'identità, e della diversità non sono nello spirito prima delle sensazioni; 2. che esse nell'ordine cronologico delle nostre conoscenze sono posteriori alle sensazioni, poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo che derivano dal soggetto conoscitore non mica dalle sensazioni; che lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici, ed essenziali delle sue conoscenze, ma che li ricava dal proprio essere; che essi sono un prodotto semplice della sua at-

(1) *Sull'intendimento umano lib. 1. cap. 3. §. 3.*

tività sintetica, che nella combinazione cogli elementi oggettivi costituiscono l'esperienza secondaria, scientifica, e comparata, come in altro luogo ampiamente spiegherò.

Un filosofo di buona fede dee confessarmi 1. che il bambino non può pronunziare nel suo spirito un giudizio su la distinzione della sua nutrice da uno straniero senza avere la nozione della *diversità*. Ogni filosofo fa d'uopo che confessi che lo spirito dee avere le nozioni del soggetto, e del predicato di un giudizio per poterlo formare. Ora l'atto intellettuale chiamato giudizio su la distinzione della nutrice dallo straniero può essere espresso da questa proposizione: *la nutrice è diversa dallo straniero*; la nozione della *diversità* entra dunque in tale giudizio. Lo spirito può avere idee diverse senza paragonarle; ma quando le paragona e percepisce un rapporto di diversità fra di esse, è necessario che abbia questa nozione di *diversità* (1); 2. Un filosofo di buona fede dee confessarmi ancora che questa nozione, di cui parliamo, non viene dalle sensazioni; essa è un semplice rapporto, ed io ho mostrato che i rapporti hanno il loro principio efficiente nell'attività sintetica dello spirito. » *Locke* stesso scrive: il primo e principale atto dello spirito, » allora che è affetto da qualche sentimento, o da qualche idea, » si è percepire le idee che egli ha, ed in quanto le percepisce » di vedere ciò che ciascuna è in se stessa, e perciò di percepire ancora la loro differenza, e che l'una non è mica l'altra. » È questa una cosa tanto necessaria che senza ciò lo spirito » non potrebbe nè conoscere, nè immaginare, nè ragionare, » nè avere assolutamente alcun pensiero distinto. Io dico che » per questa ragione lo spirito percepisce chiaramente, e di » una maniera infallibile che ciascuna idea conviene con se stessa, e che essa è ciò che è; e che al contrario tutte le idee » distinte non convengono fra di esse, cioè che l'una non è » l'altra: ciò che egli vede senza pena, senza sforzo, senza » fare alcuna deduzione; ma fin dalla prima veduta per la potenza naturale, che ha di percepire, e distinguere le cose (2).

(1) Dicendo è necessario che abbia questa nozione, parrebbe che fosse antecedente al paragone, ed invece nasce dal paragone stesso, come l'A. dice in appresso.

(2) Op. cit. lib. IV. c. 1. §. IV.

Questo luogo del filosofo inglese mi offre le seguenti riflessioni. Se il primo passo dello spirito nel cammino della conoscenza si è di vedere immediatamente l'identità di ciascuna idea con se stessa, e la diversità di ciascuna idea con un'altra, lo spirito dee dunque ne' suoi primi passi verso la conoscenza possedere le nozioni dell'identità, e della diversità, e queste nozioni si debbono riguardare come essenziali all'intendimento. Or donde nascono queste nozioni? Avere una idea non è la stessa cosa del vederne l'identità con se stessa, ed avere due idee diverse non è la stessa cosa del vederne la loro diversità. Per tale oggetto si richiede un atto di comparazione, in seguito del quale lo spirito percepisce l'identità, o la diversità. Queste due nozioni d'identità, e di diversità son dunque il prodotto di una comparazione; esse non vengono dalle sensazioni, ma dall'attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge alle idee sensibili; esse sono due elementi semplici, e soggettivi delle nostre conoscenze. *Locke* non ha dunque risalito all'origine di queste nozioni, e perciò non ne ha ben conosciuta la natura.

§. 188. Quando noi consideriamo o l'unità fisica del corpo, o l'unità sintetica del pensiero, relativamente ad uno degli elementi di questa unità, nasce in noi l'idea di *tutto* e quella di *parte*. Noi chiamiamo tutto l'insieme di questi elementi, e parte ciascuno di essi. E quando in un numero, o in un corpo considerato nella sua estensione, paragoniamo il tutto con una sua parte percepiamo una relazione di diversità fra il tutto e la parte. Questa relazione di diversità unita a quella d'identità produce l'idea di *maggiore* e di *minore*. Così considerando la diversità di grandezza fra un tutto, ed una parte di esso, nasce in noi l'idea di *disuguaglianza*. Quando consideriamo inoltre che nell'idea del tutto si comprende anche l'idea di quella parte con cui lo paragoniamo, percependo l'identità di queste due idee, o sia l'uguaglianza di una parte con se stessa, riguardiamo il tutto come *maggiore* della parte; e la parte come *minore* del tutto; l'uguaglianza poi consiste nell'identità di due quantità.

Queste due idee soggettive d'identità, e di diversità generano dunque tutti i rapporti della matematica.

Così, per cagion di esempio, quando io vedo che cinque

più tre è uguale ad otto, percepisco una relazione d'identità fra l'insieme delle unità che vi sono in cinque più tre, e l'insieme delle unità che si trovano in otto; ed in questa identità consiste qui l'*uguaglianza*. Quando poi paragono otto con tre, vedo fra questi due numeri una relazione di diversità fra l'insieme delle unità che si trovano in tre, e l'insieme delle unità che si trovano in otto; e vedo dippiù che, essendo otto uguale a cinque più tre, vi ha fra i due numeri, cioè fra i cinque più tre, e tre una relazione di diversità, ed insieme una relazione d'identità fra una parte del primo la quale è tre con tutto il secondo il quale è lo stesso tre. La percezione della prima relazione mi fa pronunciare il giudizio; *cinque più tre non è uguale a tre, o è disuguale a tre*; la percezione di questa stessa relazione unita alla percezione della seconda relazione d'identità, mi fa pronunciare i due seguenti giudizi: *Otto è maggiore di tre. Tre è minore di otto.*

§. 489. È necessario di non confondere l'identità logica, o soggettiva coll' *identità sostanziale*, o *oggettiva*. Questa seconda è ciò che fa dire che una cosa è la *stessa*, e non un'altra. Egli sembra così che *identità ed unità* non differiscano, se non che per un certo riguardo di tempo. Una cosa considerandosi in diversi tempi, ritrovandosi ciò che essa era, è allora detta la *stessa cosa*. Se voi la considerate senza differenza di tempo, voi la chiamerete semplicemente *una cosa*, poichè per rapporto allo stesso tempo, si dice ecco *una cosa*, e non già la *stessa cosa*.

L'*io*, o sia il nostro spirito, è lo stesso, malgrado la varietà delle modificazioni, che in esso si succedono. Così egli si mostra all'attenzione su di se stesso. Ognun di noi, riflettendo su di se stesso, può dire: *io sono quel soggetto che, avendo avuto l'esistenza in quel dato modo, ora sono in questo altro modo*. A qual cosa mai l'*io* attribuisce insieme il *fu* e l'*è*? Alla modificazione passata? Non già, perchè essa fu, e non è; alla modificazione presente? neppure, perchè essa è e non fu. Egli dee dunque attribuirle al soggetto, al *me*, e dire: quell'*io*, che fu in quel modo, ora sono in questo altro. Chiameremo dunque lo stesso quel soggetto, a cui può attribuirsi insieme con tutta la verità il *fu* e l'*è*.

Abbiamo veduto esser necessario per l'esistenza della scienza che l'*io* di Newton, il quale trova il calcolo sublime, sia quell'istesso *io*, il quale ha appreso la numerazione aritmetica. L'identità sostanziale, che alcuni chiamano *identità personale*, è dunque necessaria all'esistenza della scienza umana.

Abbiamo provato nella Psicologia che l'*io* ha insieme la coscienza della propria sensazione, e del proprio essere che è il soggetto di questa sensazione. Supponiamo che l'*io* provi una seconda sensazione diversa dalla prima, egli sentirà di aver cambiato, egli avrà il sentimento del *cambiamento*. Ma egli non può avere il sentimento della novità della sua situazione senza aver quello della sua identità sostanziale. Supponiamo nel *me* una modificazione attuale, e chiamiamola per chiarezza *B*. Colla coscienza del *me* colla modificazione *B* si associa immediatamente la concezione del *me* colla antecedente modificazione *A*. Si avrà così la coscienza del *me* colla modificazione *B*, e la coscienza della concezione del *me* colla modificazione *B*. L'*io* si offre dunque alla coscienza in due serie di percezioni, e la percezione di esso è ripetuta. Perciò avrà luogo il riconoscimento di esso, come abbiamo spiegato nel §. 129 della psicologia. In questo riconoscimento del *me* consiste il sentimento dell'identità personale dello spirito, e del cambiamento accaduto in esso.

Allora che si decompone, e si ricompone colla meditazione su di se stesso questo sentimento interiore, si ha un giudizio nel rigore del termine. Così il sentimento del *me* colla modificazione *B* offre due percezioni interne, quella del *me* e quella della modificazione *B*. La concezione del *me* colla modificazione *A* offre ancora due percezioni interne, quella del *me*, e quella della modificazione *A*; e la coscienza di questa concezione ed il complesso di tutte queste cinque percezioni può essere decomposto, e ricomposto dalla meditazione sul proprio essere. Allora che queste percezioni sono unite, prima di essere separate, offrono il sentimento intero dell'identità del *me*, e del *me* cambiato, o del cambiamento; allora poi che son divise, ed indi riunite, offrono il giudizio: *io che son B, cioè che sono in questo modo, son quell'istesso io che fui A, cioè che fui in quell'altro modo*.

La relazione fra la modificazione ed il soggetto essendo reale, segue che l'identità sostanziale o personale, la quale consiste appunto nell'essere l'io il soggetto d'inerenza di più modificazioni successive, è oggettiva, non mica soggettiva.

§. 190. Noi non conosciamo l'identità sostanziale delle altre cose fuor di noi, le quali non sono continuamente presenti ai nostri sensi che per mezzo dell'identità logica, purchè questa identità sostanziale non sia smentita da qualche circostanza. Per esempio, per quanto simili sieno due oggetti, noi li distinguiamo, se li percepiamo nello stesso tempo; ma se essi si presentano successivamente, noi siamo disposti a prenderli per lo stesso oggetto. Su l'identità logica, la quale può chiamarsi ancora *similitudine*, si appoggia un uomo per accusare un ladro che è in possesso del suo cavallo. Le testimonianze su l'identità di un individuo non hanno in generale un altro fondamento, quando questo individuo si presenta in diversi tempi.

Quando un individuo poi continua ad essere presente a' nostri sensi, vi concorrono altri motivi per giudicare della sua identità sostanziale. Questi motivi possono, io credo, ridursi a due: la persuasione cioè, che Dio, o la natura, non annienta, almeno in un modo invisibile a noi, alcuna cosa di quelle che ha creato; la seconda, che Dio non fa de' continui miracoli, e che le leggi della natura son costanti. Per dubitare che un uomo, il quale continua ad essere per due minuti primi alla mia presenza, non avesse una identità sostanziale, io sarei obbligato di supporre che l'uomo del primo minuto fosse stato annientato da Dio, o miracolosamente scomparso dalla mia presenza; e che in sua vece ne fosse stato posto un altro.

L'identità degli oggetti sensibili non è mai perfetta. I corpi, essendo composti di parti innumerevoli che mille cause possono diminuire o accrescere, sono in una vicissitudine continua; quando queste alterazioni avvengono per gradi, si dice che il corpo resta lo stesso: si dice, che l'arbore che io vedo, è lo stesso di quello che io ho piantato tre anni sono. Quando poi abbiamo motivo di credere che il corpo che si presenta a noi dopo qualche tempo, ha un insieme di parti realmente distinte dalle parti del primo corpo, l'identità fra

i due corpi non può essere che la similitudine. Ciò avviene in un fiume che scorre; poichè l'acqua, che ho veduto tempo fa, non è la stessa sostanzialmente con quella che vedo presentemente; e l'identità qui non è che la similitudine.

§. 491. Si domanda, se i numeri sono qualche cosa che sussiste in se, e fuori del nostro pensiero. Per risolvere la questione non bisogna fare altra cosa che distinguere i termini e le idee. Se s'intendono per numero gli esseri che sussistono fuor di noi ciascuno nella sua unità, e che danno l'occasione allo spirito di concepire un insieme di unità sotto una sola idea, in tal caso esiste qualche numero indipendentemente dal pensiero, e dal nostro spirito, ciò è a dire, che vi sono cose numerabili, e differenti unità concepite da noi sotto di una sola idea. Se s'intende per *numero* quel pensiero del nostro spirito che unisce in un'idea differenti unità, o pure intendosi la relazione logica di queste unità in modo che la seconda unità supponga nello spirito l'idea della prima, e la terza l'idea della seconda; o pure intendosi la facoltà che ha lo spirito di moltiplicare a suo piacere, e di combinare queste idee astratte di unità le une colle altre, le une per rapporto alle altre, o le une separatamente dalle altre senza riguardo ad alcuna cosa che sia fuori dello spirito; in tal caso il numero non è indipendente dal pensiero, e dallo spirito, poichè allora esso ne è il puro esercizio. *L'esser numerate* è una denominazione estrinseca alle cose, la quale suppone una intelligenza che le numera, e che vede il rapporto di un'unità ad un'altra, o a molte altre unità; rapporto che fa dare alle cose l'aggettivo metafisico di *secondo, terzo, quarto*, ec. considerando le unità l'una dopo l'altra; e che si chiama *due, tre, quattro*, ec., considerando le unità prese insieme nella loro totalità.

CAPO XXII.

ANALISI DELLE IDEE DI SOSTANZA, E DI ACCIDENTE; DI CAUSA, E DI EFFETTO.

§. 492. **V**i ho mostrato nella psicologia che il sentimento del *me* è il sentimento di un soggetto modificato; che il sentimento di questo soggetto è inseparabile da quello di ciascuna modificazione, e che noi l'abbiamo insieme con quello della prima sensazione. Vi ho mostrato ancora che il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di qualche cosa, di un soggetto che ci modifica, e ci desta alcune date sensazioni, e che il sentimento di questo soggetto esterno costituisce ciascuna sensazione.

Meditando su di noi stessi, distinguendo il *me* dalle modificazioni dalle quali è affetto, l'analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto io* (mi si permetta questa espressione) cioè del soggetto che ha il sentimento di se stesso, e della sua identità personale. Meditando sul sentimento di *un fuor di me*, separandolo dalle qualità relative, di cui lo rivestiamo, l'analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto esterno*, cioè di un soggetto privo della coscienza di se stesso, e che modifica il soggetto io: paragonando poi per mezzo della sintesi queste due nozioni di soggetto io e di soggetto esterno, noi vi scoviamo con un nuovo atto di analisi l'identico, cioè il *soggetto*; e questo ultimo risultamento dell'analisi è la nozione di *sostanza*.

Qui fa d'uopo eziandio di osservare che la nozione del soggetto io è su le prime individuale, noi percepiamo il *me* come individuo, cioè come affetto da alcune particolari modificazioni, e la nozione del soggetto esterno è anche particolare. In seguito queste due nozioni si generaleggiano e divengono le nozioni generali del *me umano* e del *fuor di me*.

Queste nozioni si trovano in tutte le lingue: la persona prima è la nozione individuale del soggetto-io che parla, e che ha la coscienza del suo voler parlare. La persona seconda è una nozione individuale del soggetto-io a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza di quel voler parlare della persona prima. Queste nozioni di persona prima, e di persona seconda da principio individuali divengono le nozioni generali della persona prima, e della persona seconda, cioè del soggetto-io che ha la coscienza del volere parlare; e del soggetto-io a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza del voler parlare. La persona terza è poi la nozione sia individuale, sia generale, del soggetto esterno.

§. 493. Se i filosofi fossero pazientemente risaliti all'origine della nozione di sostanza, non sarebbero nati tanti errori che han desolato, e continuano a desolare l'impero della filosofia. Alcuni filosofi con *Locke* e con *Condillac* credono che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza e che non sentiamo se non se le qualità. Ma se la cosa è così, perchè questi filosofi pensano che noi immaginiamo un sostegno alle qualità? Egli non hanno spiegato l'origine di questa supposizione che incessantemente si trova in tutti gli uomini. Se non abbiamo la nozione dalla sostanza, come si sarebbero inventati in tutte le lingue i nomi sostantivi, ed aggettivi che la suppongono? Se non abbiamo una nozione della sostanza, come possiamo aver quella della qualità che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma unica una sostanza.

L'idea di sostanza è la stessa dell'idea di *essere* che io spoglio di tutte le modificazioni per considerarlo solamente come suscettibile di queste modificazioni. La sostanza dunque considerata precisamente in quanto sostanza non è che una idea astratta; perchè realmente nella natura sensibile non vi è alcuna sostanza senza modificazioni.

Le modificazioni della sostanza sono *modi di essere*, e non può esservi alcun modo di essere senza l'essere. Questi modi di essere si chiamano ancora *qualità*, *modi*, *aggiunti*, *accidenti* (1), *attributi*.

(1) L' *Etimologia* di accidente, viene da accedo, per indicare che per esistere ha d'uopo di accostarsi, diciam così ad una sostanza.

§. 194. Le sostanze e le modificazioni convengono in ciò che son cose sentite; io sento il *me*, e sento ugualmente l'atto con cui egli giudica, ragiona, vuole: io sento il soggetto incognito della penna con cui scrivo, e sento ancora la solidità che riguardo come una qualità di questo incognito soggetto.

Riguardate sotto questo punto di veduta le sostanze e le modificazioni, io le chiamo *esistenze*.

Esse convengono dunque in ciò che tutte sono esistenze, o in altro vocabolo *realità*.

Gli oggetti del sentimento son dati allo spirito; egli non li produce, ma li vede. Quando lo spirito scovre una connessione necessaria fra l'esistenze che sono oggetto del sentimento, ed altre cose che il risultamento della meditazione gli presenta, egli riguarda eziandio queste seconde cose come *esistenze*. Così scovendo una connessione necessaria fra il *me* mutabile, ed uno spirito infinito creatore del *me*, (connessione che sarà appresso stabilita) egli riguarderà necessariamente questo spirito supremo come una cosa *esistente*.

Abbiamo veduto parlando dell'identità personale che noi attribuiamo al *me* il *fu* e l'*è* insieme. Ciò vuol dire, che attribuiamo all'essere la *sussistenza*. Ma non possiamo attribuire alle modificazioni il *fu* e l'*è* insieme, ma o l'uno o l'altro. Perciò riguardiamo le modificazioni come inerenti al soggetto.

Se i metafisici avessero fatto attenzione che la *sussistenza* è un dato della nostra coscienza, come lo è la *inerenza*; e che le nozioni di sussistenza, e d'inerenza son semplici, e perciò indefinibili; eglino non avrebbero riempito le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando di consultare la voce luminosa della coscienza avrebber detto: *io sono un essere, e vi sono in me de' modi del mio essere*. L'essere ed il modo di essere son dunque due dati che l'analisi del sentimento del *me* mi offre incessantemente. Ciò vale quanto dire: due esistenze mi dà l'analisi di cui parliamo, l'*esistenza sussistente*, e l'*esistenza inerente*.

Le nozioni di esistenza, sussistenza, inerenza son semplici, e perciò non definibili.

§. 195. Alcuni filosofi dicono che la modificazione non è altra cosa che la sostanza stessa esistente in un dato modo. Questa maniera di parlare è assurda. Se il modo fosse la cosa modifi-

cata; esso sarebbe insieme la sostanza ed il modo. L'analisi stessa dell'espressione *cosa modificata* fa vedere che non si può identificare il modo colla sostanza: cosa modificata significa una cosa, in cui vi è una modificazione. La modificazione è dunque una realtà; essa non è mica un essere, ma un modo di essere. I miei voleri non sono certamente un nulla, essi son cose reali, essi son modi del mio essere; e perciò sono inerenti al *me*, e lo modificano.

Concludiamo; 1. noi abbiamo una nozione della sostanza; 2. questa nozione è oggettiva e reale, e deriva dalla meditazione su i sentimenti; 3. le nozioni di esistenza, di sussistenza, ed inerenza che risultano dall'analisi della nozione della sostanza son semplici, e non si possono definire.

§. 196. L'ignoranza dell'essenze reali degli esseri unita alla curiosità naturale all'uomo fa sì, che i filosofi non trovino un limite alle loro quistioni. La sostanza, sebbene provi diverse modificazioni successive, rimane invariabilmente la stessa. Vi ha dunque nella sostanza qualche cosa di costante, e delle cose passeggere che incominciano in essa, e cessano in seguito. Ora si può domandare: questa cosa costante è ella la sola esistenza sussistente, o pure un insieme dell'esistenza sussistente e dell'esistenza inerente? Ecco una quistione. Se ne può fare un'altra: la sostanza sola senza alcuna modificazione, sia costante, sia variabile, può essa esistere? vale a dire, può darsi un'esistenza sussistente senza una esistenza inerente?

Il p. *Bufiler* risponde così alla prima quistione:

Si domanda, se una sostanza e la sua modificazione possono scambievolmente essere l'una senza dell'altra. Se la modificazione non entra affatto nella natura della cosa, ed essa non le è affatto essenziale, questa sostanza può stare senza la sua modificazione. Così un globo modificato attualmente dal moto può trovarsi e si troverà ben presto senza moto; perchè il globo è costituito essenzialmente globo e riguardato per tale indipendentemente dal moto: ciò che si può chiamare *modificazione accidentale*, o *accidente*. Se al contrario la modificazione che io ho nel pensiero fa parte di ciò che è essenziale alla cosa una tal cosa non potrebbe essere senza questa modificazione: così il fuoco non potrebbe essere senza la modificazione del moto; perchè essenzialmente nel suo stato naturale il fuoco non

consiste che in parti di materia in moto, e queste modificazioni possono chiamarsi *essenziati* (4). Ma parmi che sia possibile che ciò che vi è di costante nelle cose sia la sola esistenza sussistente.

Esamineremo la seconda quistione allora che tratteremo dell'assoluto.

§. 197. Ma abbiain noi l'idea di *causa*, e com' ella ci viene? Abbiain detto nel §. antecedente che, quando lo spirito scovre una connessione fra l'esistenze che sono oggetto del sentimento, o l'oggetto di una nozione che è il risultamento della meditazione su quest'esistenze, egli pone questo ultimo oggetto fra l'esistenze. Ma abbiain noi l'idea della *connessione*, e può essa trarre la sua origine dai sentimenti? Ecco giovanetti una ricerca molto importante.

David Hume filosofo inglese ha negato che noi abbiain l'idea della connessione fra due cose. Tutti gli avvenimenti della natura, ha egli detto, ci si mostrano in congiunzione, non mica in connessione. Se un corpo in moto ne incontra un altro in riposo, questo secondo si muoverà ancora; ora qui non vediamo, dice il filosofo citato, altra cosa se non che due fatti l'uno al seguito dell'altro; il moto del primo corpo che tocca il secondo seguito dal moto del secondo. Ma fra il moto del primo, e quello del secondo non vi scorgiamo alcuna connessione necessaria. Io vedo, per esempio, sopra un biliardo una palla che si muove in linea dritta per andare ad urtarne un'altra che è in quiete; io voglio ancora supporre che mi venga accidentalmente allo spirito, che l'effetto del contatto, o dell'impulso sarà un moto prodotto nella seconda palla: io domando, dice *Hume*, se non avessi potuto collo stesso dritto concepire molti altri avvenimenti totalmente differenti che avrebbero potuto risultare da questo impulso? Non poteano forse ambedue le palle restare in un'assoluta quiete? Non poteva la prima ritornare in linea retta com'era venuta? Non poteva riflettersi seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno di assurdo, nè d'inconcepibile; perchè dunque adotteremo noi l'una in preferenza delle altre? Che si argomenti *a priori*, cioè indipendentemente dall'espe-

(4) *Trattato delle prime verità II. part. cap. XXII.*

rienza tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di render ragione di una simile preferenza. Una pietra, o un pezzo di metallo è sostenuto in aria; toglietegli il suo sostegno cadrà. Ma a considerare la cosa *a priori*, che cosa troviamo noi nella situazione della pietra che possa farci nascere la nozione di *in basso*, piuttosto che quella di *in alto*, o di tutt'altra direzione? Si conclude da queste osservazioni che l'idea di connessione necessaria fra due cose non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni (1).

Dopo d'aver veduto, continua *Hume*, che le azioni degli oggetti, i quali colpiscono i sensi, non ci danno questa idea di connessione necessaria, esaminiamo se essa ci può pervenire meditando su le operazioni dell'anima; non è necessario, si dirà, che un atto di volontà per muovere i nostri membri, o per eccitare una nuova idea nel nostro spirito: l'intima coscienza ci attesta questa efficacia della volontà; da ciò deriva l'idea di connessione. Noi troviamo di fatto sì fatta connessione fra gli atti della nostra volontà, ed alcuni moti del nostro corpo; ed egualmente la troviamo fra gli atti della volontà, ed alcuni pensieri del nostro spirito. Ma qui, replica il nostro filosofo, si conclude malissimo: queste osservazioni ci manifestano solamente che gli atti della volontà sono seguiti da alcuni moti delle nostre membra; vediamo dunque ancora qui degli avvenimenti che sono l'uno al seguito dell'altro, e che sono perciò congiunti, non mica connessi; vale a dire che lo spirito non iscovre fra di essi un legame necessario in modo che posto l'uno non si veggia una contraddizione nel non seguimento dell'altro: lo stesso dee dirsi riguardo all'influenza della nostra volontà su i nostri pensieri: noi non

(1) Si veda la relazione di Anselmo Feuerbak sopra Gaspero Hauser, trovato il 28 Maggio 1828 per le vie di Nuremberg, in uno stato simile a quello di un fanciullo di pochi mesi, sebbene avesse 17 anni. Se il fatto è vero mostrerebbe tra molte altre cose interessanti, che relativamente alla nozione di causa e di effetto era colui qual suppone *Hume* che debba essere chi per una ripetuta esperienza non ha ancora appreso ciò che deve succedere, poste alcune condizioni, posti alcuni oggetti in congiunzione ec.

vediamo qui altra cosa, dice *Hume*, che un fatto al seguito di un altro fatto: io voglio meditare su di una proposizione di geometria; tosto una serie di pensieri segue questo atto della mia volontà; ma fra questo atto, ed i pensieri che seguono io non vi trovo alcun legame necessario in modo che indipendentemente dall'esperienza io possa conoscere *a priori* l'uno, tosto che conosco l'altro; i fatti son dunque qui ancora in congiunzione, non mica in connessione.

§. 498. *Hume* ha ommesso l'osservazione di alcuni fatti importanti, i quali gli avrebbero scoperto il suo errore.

La sensazione si mostra alla coscienza come distinta dall'essere che sente, e dall'oggetto sentito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell'essere, ella racchiude nella sua nozione una connessione coll'essere; se essa è un sentire, è legata coll'oggetto sentito. Nel sentimento del *me*, che sente un *fuor di me*, si trova dunque la connessione fra due esistenze, cioè 1. fra il soggetto e la modificazione; 2. fra la sensazione e l'oggetto sentito.

Inoltre lo spirito nel raziocinio percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse; senza questa percezione egli non direbbe *dunque*; nel sentimento dell'azione dello spirito che dice *dunque* nel raziocinio si può ancora trovare l'origine dell'idea della connessione. Nella logica pura vi feci vedere che non possono esservi raziocinii empirici, e che tutti i raziocinii debbono essere o *puri* o *misti*: la ragione di ciò si è che vi dee essere la connessione fra l'illazione e le premesse; poichè senza di ciò non vi sarebbe raziocinio. Nel fatto complesso del raziocinio noi troviamo dunque due fatti non solamente in congiunzione, ma ancora in connessione; questi due fatti sono le premesse e l'illazione, le conoscenze primitive e le conoscenze dedotte. Il sentimento del raziocinio è dunque sufficiente a somministrarci l'idea di una connessione necessaria fra due fatti della natura. Leggete il §. 53. della logica pura. Io dissi connessione necessaria; ma questo aggiunto di necessaria si potrebbe riguardare come superfluo; poichè i fatti sono in connessione sempre che non si può ammetter l'uno senza ammetter l'altro; altrimenti sarebbero solamente in congiunzione. In rigore tutte le conoscenze necessarie ci offrono de' fatti in connessione.

Il sentimento del *me* che ragiona, o che deduce una conoscenza da altre conoscenze è il sentimento del *me* che fa esistere in lui una conoscenza, cioè una modificazione. Similmente il sentimento di un *fuor di me* è il sentimento di un soggetto incognito che mi modifica, cioè che fa esistere in me una sensazione, la quale è un'altra maniera di essere. Gli oggetti di questi due sentimenti convengono in ciò che ciascuno è un soggetto, il quale fa esistere una modificazione. A quel soggetto che fa esistere qualche cosa io do il nome di *causa efficiente*. Ciò che la causa efficiente fa esistere si chiama *effetto*. Concludiamo dunque contro di *Hume* I. che noi abbiamo l'idea della connessione fra due cose, II. che abbiamo l'idea della causa efficiente, III. che tali idee traggono l'origine da' sentimenti.

Quest' analisi vi fa conoscere che vi ha una connessione fra la causa efficiente e l'effetto. *Hume* il quale nega che noi abbiamo l'idea di connessione, nega ugualmente che noi abbiamo un'idea della causa efficiente: egli definisce la causa in due modi I. *la causa è un oggetto talmente seguito da un altr'oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo*. Noi diciamo che il moto di una palla che ne incontra un'altra in riposo è la causa del moto di questa seconda, perchè un moto simile in un'altra palla simile urtante è seguito da un moto simile in un'altra palla simile urtata. Noi diciamo che il fuoco il quale ci riscalda è la causa del sentimento del calore che in noi si desta, perchè la presenza di un altro corpo simile a questo che noi chiamiamo *fuoco* è seguita da un sentimento simile a quello che noi diciamo *calore*; II. *la veduta di una causa risveglia nell'anima l'idea dell'effetto, perciò la causa, dice Hume può definirsi così: un oggetto talmente seguito da un altr'oggetto, che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo*. La caduta di un vase di vetro su di un corpo duro è la causa della rottura del vase; perchè l'idea della caduta di questo vase è associata a quella della sua rottura, e la presenza del primo fatto fa sempre pensare al secondo. In queste definizioni il filosofo inglese prescinde dalla connessione tra la causa e l'effetto, condizione essenziale alla nozione della causa efficiente; egli ne prescinde, perchè ha creduto impossibile il ricavarne

l'idea da' sentimenti. Noi abbiamo fatto vedere la falsità di questo pensiero, e perciò siamo nel dritto di rigettare l'idea della causa che questo filosofo ci presenta.

§. 299. Nell'esame dell'influenza della volontà su la nostra facoltà di conoscere, e sul nostro corpo *Hume* ha tralasciato una distinzione importante, la quale sola avrebbe potuto distruggere il suo errore. Fa d'uopo distinguere due specie di atti: alcuni sono chiamati *atti eliciti* altri *atti comandati*: i primi sono i voleri dell'anima, i secondi sono i cambiamenti che avvengono o nell'anima stessa, o fuor di lei in seguito di questi voleri. Quando cammino è necessario che vi sia nel mio spirito l'atto di voler camminare, ed è ancora necessario che questo atto sia seguito dal moto del camminare: il voler camminare è un *atto elicitato*, il camminare è un *atto comandato*. Vi sono due specie di atti comandati: la prima comprende tutti que' pensieri che si chiamano volontari, e che cominciano, continuano, o cessano secondo il nostro volere, cioè in seguito dello stesso; la seconda comprende tutti quei moti del nostro corpo che si chiamano eziandio volontari, e che cominciano, continuano, o cessano in seguito de' nostri voleri. Si riguardano pure come atti comandati tutti i moti che avvengono ne' corpi esterni in seguito di certi moti volontari nel nostro corpo; così quando io spingo in alto un sasso, questo moto del sasso avviene in seguito di un certo moto della mia mano; e questo moto della mia mano avviene in seguito del mio volere. Ne' nostri voleri fa d'uopo distinguere gli atti del volere dagli *oggetti voluti*: gli atti del volere sono gli *atti eliciti*, gli oggetti voluti sono gli atti comandati. Premessa questa importante distinzione io concedo ad *Hume* che noi non vediamo alcuna connessione necessaria fra gli atti eliciti, e gli atti comandati; ma che in ciò scorgiamo solamente dei fatti al seguito di altri fatti. Noi non scorgiamo mica la necessità che al volere alcuni pensieri nel nostro spirito questi pensieri debbano seguire; nè che al volere alcuni moti nel nostro corpo questi moti debbano seguirne; noi osserviamo solamente che ciò avviene, ma non già che è necessario che avvenga. Ma il Signor *Hume* confessa che i voleri sono atti dell'anima, perchè la coscienza come tali li sente; ora il sentire degli atti è sentire un agente, è un sentire un principio

attivo che li produce. La coscienza, o per dir meglio la meditazione su di ciò che ci presenta la coscienza, ci dà dunque la nozione di *causa efficiente*, di *principio attivo*, di *agente*; denominazioni tutte che mi sembrano denotare la stessa cosa; ed il sistema di *Hume* su la causalità è distrutto. Ma come lo spirito produce il volere? ciò è incomprendibile per noi. E' questo un fatto primitivo, ed inesplicabile, perchè ignoriamo l'essenza dello spirito; e non sappiamo determinatamente in che cosa consiste la natura di questo principio del volere: noi non ne abbiamo che una nozione indeterminata, che determiniamo non già considerandola in se stessa, ma nei suoi effetti che sono i voleri. Ma sebbene non vediamo nella nozione de' nostri voleri la loro efficacia, questa efficacia, come mostreremo in altro luogo, ci vien mostrata dalla esperienza interna.

§. 200. Alcuni filosofi ammettendo che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e riconoscendo Dio qual causa efficiente dell'universo, non ammettono cause efficienti nella natura, e distinguendo perciò la causa efficiente, o metafisica dalla causa fisica, adottano per questa ultima le due definizioni di *Hume* che abbiamo rapportato.

L'anima è distinta dal corpo; ella è una sostanza spirituale; intanto ad alcuni atti della sua volontà corrispondono costantemente alcuni moti nel suo corpo; e ad alcuni moti nel suo corpo corrispondono costantemente alcune date sensazioni nell'anima. Così io voglio muovere il mio braccio, ed il mio braccio finchè sarà nello stato di sanità, e non impedito da una causa esterna, si muoverà costantemente secondo il volere dell'anima: i corpi esterni producono alcuni moti su i nostri organi sensorii; questi moti si trasmettono al cervello, ed a tali moti nel cervello corrispondono alcune date sensazioni. A questa corrispondenza degli atti della volontà co' moti del corpo, e de' moti nel corpo colle sensazioni nello spirito, si dà il nome di *Commercio*. Vi ha dunque un commercio fra lo spirito ed il corpo.

Ma, seguono i filosofi de' quali esponiamo l'opinione, che cosa mai hanno di simile i voleri dell'anima coi moti del corpo, ed i moti del corpo colle sensazioni dell'anima? Qual rapporto possiamo noi concepire fra fatti di natura cotanto diver-

sa ed opposta? Noi siamo qui obbligati a non riconoscere fra tali fatti alcuna connessione possibile: lo spirito non può dunque essere, concludono questi filosofi, la causa efficiente di alcun moto nel corpo; nè il corpo la causa efficiente di alcuna sensazione nello spirito. Intanto siamo obbligati di ammettere una corrispondenza costante fra certe modificazioni dello spirito, e certe modificazioni del corpo, il che vale quanto dire, un commercio fra lo spirito ed il corpo. Or come debbesi spiegare un tal commercio? Iddio, dicono questi filosofi, all'occasione de' voleri dello spirito produce certi dati moti nel corpo, ed all'occasione di certi moti nel corpo produce certe sensazioni nello spirito: questo modo di spiegare il commercio fra lo spirito, ed il corpo, e che si attribuisce a *Malebranche*, si chiama il *sistema delle cause occasionali*; perchè, secondo questo sistema, le modificazioni dello spirito sono solamente la occasione di alcune modificazioni nel corpo, ed alcune modificazioni nel corpo solamente le occasioni di alcune modificazioni nello spirito. *Malebranche* ha reso generale il suo sistema delle cause occasionali: egli ha rigettato le cause efficienti meccaniche. Se il corpo *A* urta il corpo *B*, e questo secondo si muove, il filosofo citato insegna che il corpo *A* non dee esser mica riguardato come la causa efficiente del moto di *B*; ma che Dio il quale muove *A*, all'occasione del moto di *A* muove ancora *B*, secondo certe leggi generali che il supremo motore ha stabilito nella sua sapienza. Così, secondo questo sistema, il moto del corpo *A*, che urta il corpo *B*, è solamente l'occasione del moto che Dio produce in *B*.

Altri filosofi spiegano altrimenti il commercio fra lo spirito ed il corpo, e per dir la cosa altrimenti fra il *me* e la natura. Le modificazioni dello spirito, eglino dicono, non sono in connessione colle modificazioni del corpo; ma le modificazioni dello spirito attuale dipendono dalle antecedenti modificazioni dello spirito: similmente le modificazioni attuali del corpo dipendono dalle modificazioni antecedenti. Ciò si esprime da questi filosofi dicendo che lo stato presente dello spirito ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente, e lo stato presente contiene la ragion sufficiente dello stato che segue: i fatti della natura sono qui in connessione; ma questa connessione esiste fra fatti analoghi dello stesso sog-

getto. Vi ha una connessione fra le modificazioni dello spirito, e ve ne ha una fra quelle del corpo, ma non ve ne ha alcuna fra quelle dello spirito e quelle del corpo. Intanto si tratta per lo appunto di spiegare questa corrispondenza che si vede costantemente fra le modificazioni dello spirito e quelle del corpo, in modo che ai voleri dell'uno corrispondano i moti nell'altro, ed ai moti nell'altro corrispondano sensazioni nel primo. Per ispiegarlo i filosofi, de' quali parliamo, ricorrono alla preordinazione di Dio. Dio, dice *Leibnitz* autore di questo sistema, creò nel principio del mondo infiniti spiriti, ed infinite machinette umane: in ciascuno spirito pose una forza rappresentatrice dell'universo, la quale ordinatamente sviluppandosi rappresenta successivamente in diversi moti tutto l'universo e ciascuna sua modificazione non diversamente da ciò che farebbe un grandissimo specchio, innanzi al quale questo mondo si avvolgesse con passo ordinato e costante; ciascuno stato dello spirito nasce dall'antecedente. Similmente impresse in ogni machinetta una forza motrice, pel cui sviluppo viene il corpo nostro a fare tutto quello che si vede fare agli uomini, in modo che lo stato attuale del corpo dipende dallo stato antecedente. Scieglier poi Dio fra i corpi e gli spiriti quelli che van di concerto e gli unisce, cioè unisce quello spirito i cui voleri hanno per oggetto alcuni dati moti, e quel corpo che fa per la sua costruzione i moti corrispondenti a tali voleri, e i moti corrispondenti alle sensazioni. Lo spirito non agisce su questo nostro corpo, nè il corpo su lo spirito. Se fossero disgiunti farebbero quel medesimo che fanno ora uniti in forza della loro natura, perchè son due *automi* i quali si modificano per intrinseco principio. *Leibnitz* chiama questo suo sistema *armonia prestabilita*.

Il comune degli uomini, e de' filosofi spiega il commercio fra lo spirito ed il corpo per una influenza fisica dell'uno su l'altro, e dell'altro su l'uno. Lo spirito, secondo questa opinione, agisce sul corpo, ed il corpo su lo spirito: il primo muove il corpo per mezzo della sua volontà, ed è in questo modo la causa efficiente di que' moti che chiamansi volontari; il secondo modifica lo spirito facendo in lui quelle impressioni che chiamansi sensazioni: questo è il sistema dell'*influsso fisico*, e della causalità reciproca.

Non è questo il luogo d'intraprendere l'esame degli esposti sistemi. Debbo solamente avvertirvi che queste diverse opinioni niente detraggono alle spiegazioni che abbiám dato delle idee di connessione, e di causa efficiente. Tanto nel sistema delle cause occasionali che in quello della armonia prestabilita si suppone la relazione di causalità, e la realtà della causa efficiente. La corrispondenza dei moti del corpo coi pensieri dello spirito si riguarda come un effetto della divina volontà.

§. 201. La causa efficiente è un agente; ed un agente si riguarda dallo spirito come un essere; non si dee dunque distinguere la causa efficiente dall'essere, o sia dalla sostanza. Rientrando in noi stessi osserviamo che l'*io* si mostra alla coscienza di se stesso, come una causa efficiente de' suoi voleri ed insieme come una sostanza.

È incontrastabile che i miei voleri mi appartengono, e son cose interne a me. Ma ciò vuol dire che essi mi modificano, o sia che modificano il *me* agente. Ciò è lo stesso che dire, che i miei voleri sono modi del *me* e che in conseguenza l'*io* è il soggetto d'inerenza de' miei voleri. Ciò vale ancora quanto dire, che l'*io* è una sostanza. La nozione di agente, o di causa efficiente non è mica una nozione relativa ad un soggetto d'inerenza; essa è dunque la nozione di una sostanza. *Ogni causa efficiente è dunque una sostanza.*

La nozione di *forza* è la nozione di una causa efficiente; poichè il vocabolo di *forza* non può presentare altra nozione che quella di un principio di azione cioè di un agente; ed un agente, come abbiamo or ora veduto è una sostanza.

Alcuni metafisici dicono che le sostanze son dotate di una forza; questo linguaggio presenta un assurdo: poichè esso fa intendere che una sostanza sia la forma di un'altra sostanza. Per parlare con maggior precisione bisogna dire che *ogni forza è una sostanza.*

§. 202. Le nozioni di *azione*, di *passione*, di *agente*, di *paziente*, sono idee essenziali all'intendimento umano, e si trovano espresse in tutte le lingue.

I metafisici hanno creduto di definire l'azione così: *l'azione è un modo dell'esser che deriva, o ha la ragion sufficiente nell'essere stesso di cui è modo.* Eglino han definito la

passione in questa altra maniera: la passione è un modo di essere che deriva, o ha la ragion sufficiente in un essere diverso da quello di cui è modo.

Io osservo che queste definizioni non ci fanno conoscere la natura dell'azione. Se noi chiamiamo *azioni* i nostri voleri, siccome questi sono effetti, siamo obbligati a riguardarli come prodotti dall'azione di una causa; ed allora avremo azione di azione, e così all'infinito senza sapere dove arrestarci; poichè saremo sempre obbligati di assegnare la causa di questo modo, e di questo effetto che chiamiamo azione. Io credo che sarebbe un parlare più preciso il distinguere l'*atto* dall'*azione* che fa esistere l'*atto*; e riguardare la *azione* o l'*efficienza* dell'agente come una nozione semplice ed indefinibile. Così si direbbe che i miei voleri sono gli atti che derivano dall'*efficienza* del *me*. Questa dottrina si trova ampiamente sviluppata nelle mie lezioni di metafisica.

§. 203. La scuola di *Leibnizio* chiama *ragion sufficiente* ciò da cui si intende, perchè una cosa è piuttosto che non è; e perchè è tale piuttosto che non un'altra.

Essa insegna, che niente esiste, o avviene senza una *ragion sufficiente*; e chiama questa proposizione, il *principio della ragion sufficiente*.

Insegna inoltre questa scuola, che nell'*analisi* di ciascuna verità contingente si giunge subito al principio della *ragion sufficiente*. Se chiedete, dice *Storchenau*, perchè son vere le seguenti proposizioni: il mondo esiste: Cajo è erudito, ammalato; sano: un globo di piombo posto nell'acqua scende al fondo: le laminette di piombo vanno a galla su l'acqua, ed altre simili, sempre e subito ritrovate che vi è qualche cosa, la quale fa sì, che al mondo conviene l'esistenza, a Cajo l'erudizione; il morbo, la sanità ec.

L'autore citato pone inoltre le seguenti proposizioni: *Ogni verità contingente si dimostra per mezzo del principio della ragion sufficiente che è il primo principio di tutte le verità contingenti*. Poichè siccome ogni verità contingente, dice l'autore citato, si risolve in ultima analisi nel principio della *ragion sufficiente*, segue che; convertendo l'*analisi* in *sintesi*,

ogni verità contingente può dimostrarsi per mezzo del principio della ragion sufficiente (1).

§. 204. Facciamo su l' esposta dottrina alcune osservazioni per evitare gli equivoci e gli errori. Vi sono alcune verità primitive di fatto o contingenti; se esse son primitive, non possono esser dedotte, e perciò sono indimostrabili. La proposizione dunque che tutte le verità contingenti si possono dimostrare pel principio della ragione sufficiente, è evidentemente falsa.

Le verità primitive contingenti ci son date dall'esperienza immediata; ma se la nostra conoscenza su l'esistenza delle cose non fosse poggiata che su la sola esperienza immediata, ella sarebbe molto limitata, ella non oltrepasserebbe la circonferenza delle nostre passate e presenti modificazioni. Si cerca dunque di sapere: possiamo noi da un'esistenza ch' è l' oggetto immediato dell'esperienza venire in cognizione di un'altra esistenza che sotto l'esperienza non cade?

§. 205. » I raziocinj, osserva il signor *Hume*, che noi for-
» miamo sulle cose di fatto sembrano avere tutt' per fonda-
» mento la relazione che ha luogo fra le cause e gli effetti.
» Ella è in effetto la sola che possa trasportarci al di là del-
» l'evidenza che accompagna i sensi e la memoria. Domanda-
» te ad un uomo, perchè egli crede un fatto che passa nel
» luoghi, ove egli non è; per esempio che il suo amico sog-
» giorni nella campagna, o che viaggia in Francia, egli vi da-
» rà per ragione un altro fatto, alleggerà una lettera che ha
» ricevuto da lui, delle risoluzioni che gli ha veduto prende-
» re, delle promesse che gli ha inteso fare. Io trovo in un'iso-
» la deserta una mostra, o qualche altra opera di meccanica;
» subito concludo che questa isola è stata scoperta pria che io
» vi approdassi. Tutti gli altri raziocinj che concernono dei
» fatti sono della stessa natura, vi si suppone tuttora un le-
» game fra il fatto presente, e quello che se ne deduce per
» modo di conseguenza. Se non vi fosse del legame, tutte le
» nostre deduzioni sarebbero precarie. Perchè una voce ar-
» ticolata, ed un discorso ragionevole inteso in un luogo te-
» nebroso mi assicurano eglino della presenza di un uomo?

(1) *Storchenau Ontolog. Cap. 2.*

» Ciò avviene, perchè questi sono degli atti attaccati all'organizzazione umana. Fate l'analisi di tutti i raziocinj di questa specie, voi li troverete tutti poggiati su la relazione che sussiste fra le cause e gli effetti; questa relazione si presenterà sempre o prossima o lontana, o diretta o collaterale. » Così il calore, e la luce sono effetti collaterali del fuoco, e si può legittimamente inferire l'esistenza dell'uno dall'esistenza dell'altro (1).

Fin qui l'autore ragiona esattamente. Se di fatti fra due esistenze non vi fosse alcun rapporto, noi non potremmo giammai da una esistenza manifestataci dall'esperienza venire in cognizione dell'altra esistenza che l'esperienza non ci manifesta. Or questo rapporto non può consistere che nell'essere le due esistenze o l'una causa dell'altra, o tutte e due effetti collaterali di una stessa causa. Togliete questa scambievole, o comune dipendenza fra le due esistenze, vi sarà impossibile di conoscere l'una per mezzo dell'altra, e sarete limitato nelle vostre conoscenze al piccolo circuito delle vostre esperienze.

Vi sono dunque degli effetti nella natura che essendoci presentati dall'esperienza ci menano a scovrire delle verità contingenti, le quali esprimono certi fatti che sono le cause de' dati effetti. Ma sarebbe un errore il credere che di tutti gli effetti noi possiamo conoscere le cause naturali; e quindi ciò maggiormente conferma esser falso che tutte le verità contingenti si possono in ultima analisi risolvere nel principio della ragion sufficiente; e che ancora per mezzo di questo principio si possono dimostrare.

§. 206. Il modo in cui è espresso il principio della ragion sufficiente ha dato motivo ad alcuni errori de' metafisici, dei quali errori parleremo appresso.

Il principio contiene che di ogni cosa esistente si dee cercare la ragion sufficiente; quindi essendo Dio una cosa esistente, i metafisici della stessa scuola han detto che vi è la ragion sufficiente dell'esistenza di Dio; ma siccome nulla vi è di esistente prima di Dio, i metafisici sono stati obbligati a riporre la ragion sufficiente dell'esistenza di Dio nella possi-

(1) *Hume loc. cit.*

bilità intrinseca di esso; e così per una assurdità manifesta han fatto derivare l'esistenza da ciò che non è esistente. Il principio doveva dunque esprimersi a questo altro modo: *nulla incomincia ad esistere senza una causa che lo faccia esistere*, o sia: *non vi è l'effetto senza causa*. Verità ricevuta da tutti gli uomini e da tutti i filosofi. Inoltre non si doveva dire che la ragion sufficiente è ciò donde si può intendere, perchè una cosa avvenga. Ma si doveva dire che è ciò che fa che la cosa avvenga; poichè l'umano intendimento, sebbene conosca la causa di alcuni effetti, pure è incomprendibile per lui il modo con cui la causa produce gli effetti.

CAPO XXIII.

DELLE IDEE DEL TEMPO E DELLO SPAZIO



§. 207. **È** certo che noi abbiamo l'idea della durata. Or quale è l'origine di quest'idea? *Locke* pretende che essa ci viene dall'idea della successione delle nostre interne modificazioni; e che questa idea di successione ci viene dalla riflessione sul nostro *me*. La riflessione, dice questo filosofo, che noi facciamo su la serie delle differenti idee che compariscono l'una dopo l'altra nel nostro spirito, ci dà l'idea della successione, e noi chiamiamo *durata* la distanza di due partiquali che sieno di questa successione. Per meglio comprendere ciò, chiamiamo la distanza di un'idea dalla prima che le succede un elemento della durata, dalla seconda due elementi, e così di seguito.

§. 208. *Reid* fa la seguente obbiezione contro di questa dottrina di *Locke*. Se dieci di questi elementi costituiscono, o compongono una durata, un solo elemento è ancora una durata, altrimenti la durata sarebbe composta di parti che non avrebbero alcuna durata, il che è impossibile. Ora egli non vi ha alcuna successione d'idee in questi elementi; poichè essi sono gl'intervalli che separano le idee successive, ed intanto questi elementi hanno della durata; è dunque evidente che l'idea di durata è indipendente da quella della successione.

Si aggiunga a ciò, che per poter aver l'idea della successione fra due modificazioni che per chiarezza chiamo *A*, e *B*, è necessario di riguardarla modificazione *B*, come posteriore alla modificazione *A*. Ora non può la modificazione *B* riguardarsi come seconda relativamente alla modificazione *A*, se questa non si riferisce ad un istante di tempo antecedente a quello a cui si riferisce la modificazione *B*; l'idea del tempo, o della durata è dunque una condizione necessaria per esser possibile l'e-

sperienza della successione delle modificazioni che hanno luogo in noi. Lungi dunque da poter derivare l'idea del tempo dalla successione delle nostre modificazioni, una tal successione non può sperimentarsi senza l'idea del tempo o della durata. L'idea della durata sembra in conseguenza un'idea che non può derivare immediatamente dall'esperienza.

L'idea dello spazio ha delle similitudini con quella del tempo e dobbiamo paragonarle insieme.

§. 209. L'idea dell'estensione è un'idea più semplice dell'idea generale del corpo. Il corpo, secondo abbiamo detto nel §. 100 è un'estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile e capace di ricevere, oltre del moto suo proprio e naturale, altri moti dal di fuori. Ora se lo spirito prescinde dalla figura, dalla solidità, dall'impenetrabilità, divisibilità e mobilità, gli rimane l'idea sola di estensione; questa estensione è forse lo spazio puro?

Su l'origine di questa idea dello spazio i filosofi muovono molte quistioni. In primo luogo sembra che l'idea dello spazio puro sia un'idea distinta da quella dell'estensione del corpo, e che lo spazio si riguardi come il luogo de' corpi. Noi, potrebbe dirsi, non solamente prescindiamo nell'idea dello spazio puro dalle proprietà che si trovano nell'estensione de' corpi; ma siamo forzati di attribuirgli proprietà contraddittorie. L'estensione de' corpi è impenetrabile; lo spazio puro è penetrabile. Supponghiamo che Dio annienti tutti i corpi che si trovano in una stanza senza che le pareti cambino la situazione rispettiva. In questa supposizione è necessario ammettere che vi sia una distanza vota, cioè uno spazio voto fra le pareti di cui parliamo, e che questo spazio era occupato da' corpi che esistevano prima del supposto annientamento. Noi abbiamo dunque l'idea di una *estensione penetrabile*. Ma senza ricorrere all'annientamento di alcun corpo particolare, io domando, dice *Locke*, se un uomo non può mica avere l'idea del moto di un sol corpo senza che alcun altro corpo succeda immediatamente nel suo luogo. È evidente, soggiunge lo stesso filosofo, che egli può molto bene formarsi quest'idea, perchè l'idea del moto in un certo corpo non racchiude affatto l'idea del moto in un altro corpo. Ciò supposto, il luogo che il corpo abbandona muovendosi, ci dà l'idea di uno spazio puro privo di solidità, nel

quale un altro corpo può entrare senza che alcuna cosa vi si opponga. Similmente l'estensione del corpi è divisibile, e l'estensione penetrabile, che siamo stati forzati di supporre, è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando alcune parti che facevano prima una quantità continua; e dividere mentalmente è immaginare due superficie, ove prima vi era continuità, e considerarle come lontane l'una dall'altra, ciò che non può farsi se non che nelle cose che lo spirito considera come capaci di esser divise. Ora nè la divisione reale, nè la mentale potrebbe convenire allo spazio puro. Un uomo può considerare una parte di questo spazio come uguale, per esempio, ad un piede senza pensare il resto. Ma non è ciò fare una divisione mentale; perchè bisognerebbe che questa parte dello spazio puro si considerasse come lontana dall'altra che la termina; il che lo spirito non può concepire. In terzo luogo le parti dell'estensione del corpo sono mobili; ma le parti dello spazio puro sono immobili; ciò che segue dall'essere lo spazio indivisibile. Considerare le parti dello spazio puro come mobili, sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da se stesse.

Pare dunque doversi concludere che l'idea dello spazio puro sia distinta dalla idea dell'estensione de' corpi.

Condillac fa su l'oggetto la seguente osservazione. Lo spazio puro, egli dice, non è altra cosa che un'idea astratta. Il segno a cui si possono conoscere queste sorte d'idee si è, che non si possono avere se non per mezzo di differenti supposizioni. Come fanno esse parti di qualche nozione complessa, lo spirito non saprebbe formarle se non che cessando di pensare alle altre idee parziali, alle quali esse sono unite: a ciò per lo appunto l'obbligano le supposizioni, sebbene di una maniera artificiosa. Allora che si dice: *supponete un corpo annientato, e conservate nella stessa distanza ove essi erano quelli che lo circondano*, invece di concludere l'esistenza dello spazio puro, dovremmo solamente inferire che possiamo continuare a considerare l'estensione nel tempo che non consideriamo le altre idee parziali che abbiamo del corpo. Ma da ciò non segue che vi sieno nella natura esseri i quali corrispondono a ciascuna delle nostre idee parziali. È da temere che non sia questo un effetto della nostra immaginazione, la quale

avendo supposto un corpo annientato è obbligata di fingere uno spazio fra i corpi che lo circondano. Può avvenire che lo spirito non si faccia una idea astratta dello spazio, se non perchè conserva l'estensione stessa de' corpi che egli suppone rientrati nel nulla (1).

§. 210. Ma questa spiegazione di *Condillac* non è interamente soddisfacente. L'idea dello spazio puro si presenta allo spirito come necessaria. Noi possiamo concepire annientati tutti i corpi; ma non possiamo immaginare annientato lo spazio. Fa d'uopo rendere ragione di questa necessità o di questa permanenza dell'idea dello spazio nell'annientamento che immaginiamo di un corpo che l'occupa. Lo stesso dee dirsi del tempo. Supponendo annientate tutte le cose di questo mondo, non possiamo immaginare annientata la durata o il tempo.

Più, noi non possiamo immaginare limiti nè allo spazio, nè al tempo; lo spazio immenso e la durata infinita e senza principio sembrano due idee indelebili dal nostro spirito.

Dobbiamo dunque cercare di rendere ragione di questifatti.

La scuola di *Kant* pretende che queste idee sono necessarie, perchè sono *a priori* in noi e soggettive.

Ma non potrebbe assegnarsi un' altra origine della loro necessità?

§. 211. Vi è forse una durata distinta dalle cose che esistono? Una tal durata mi sembra impossibile: è essa un essere, o un modo di essere? Se è un' essere, non può essere comune a tutte le cose. Un essere non è che esso solo; bisognerebbe in tal caso riguardar tutte le altre cose come modi di un essere che si succedono in esso; in tal caso noi siamo obbligati ad immaginar quest' essere come una cosa che dura, cioè ad immaginare che esso esiste nel tempo o nella durata. Inoltre la sostanza si riguarda da noi come una cosa permanente; laddove la durata si riguarda come composta di parti successive che nascono dal nulla, e ricadono di nuovo nel nulla. La durata passata non è più, e noi riguardiamo il nostro *io* come permanente; se esso fosse stato un modo di essere della durata passata, si sarebbe annientato con questa. La durata non è dunque un essere, una sostanza.

(1) *Art. de penser. c. VIII.*

Sarebbe forse un modo di essere? Se è un modo di essere, appartiene particolarmente all'essere di cui è modo; e così una durata comune a tutti gli esseri che esistono e distinta da essi è una cosa che non può esistere (1).

Clarcke dice: la durata è un modo, o un attributo: essa è reale; ed è perciò l'attributo di una sostanza reale cioè della sostanza infinita, o di Dio. Questa durata è appunto l'eternità di Dio.

Ma questa dottrina non può sostenersi, ed è combattuta da ragioni decisive. La durata è composta di parti successive: se essa è un attributo di Dio, vi ha dunque in Dio una successione; il che ripugna, come vedremo fra poco, alla nozione dell'assoluto.

Se la durata è un attributo di Dio, questo attributo ha delle parti, e queste parti nascono dal nulla, e ricadono nel nulla; Iddio acquista e perde delle cose. Qual sana filosofia può sostenere tali assurdità? Più: come vi sarebbe un attributo, o parte di un attributo comune numericamente a Dio, ed alle creature?

Concludiamo, *una durata distinta dalle cose che esistono, e composta d'istanti o di parti successive, è una cosa impossibile.*

§. 242. Ma quale è l'origine di questa idea della durata in noi? È essa soggettiva, o pure oggettiva?

Il sentimento attuale del *me* è legato necessariamente col fantasma del *me* in istati diversi. Questa esistenza passata del *me* in istati diversi non si riguarda dallo spirito come necessaria, poichè di fatto passaggiera, ed il passato è per noi come un nulla. Lo spirito può dunque supporla annientata, e non potendo immaginare attualmente annientato se stesso nel

(1) *Ciò che è composto di parti non esistenti non esiste: ora il tempo è composto di parti non esistenti perchè il passato non è, il futuro non è, il presente è indivisibile, dunque il tempo non esiste indipendente e distinto dalle cose (Vedi Galluppi Lezioni di Logica e Metafisica Lez. CXV. e si veda Cesare Baldinotti nella sua opera intitolata Tentaminum Metaphysicum libri tres. (Patavii 1817.), e la Metafisica del P. Eduardo Corsini delle Scuole Pie (Pars. I. cap. V. n. IX.).*

momento in cui suppone annientate le cose reali successive; gli rimane una successione di cose prive di qualunque qualità, cioè una successione perenne d'istanti, o la durata uniforme che alcuni filosofi, fra i quali *Locke*, *Clarke*, *Newton*, riguardano come una realtà in se, e distinta dalle cose particolari che si succedono, e come una cosa in cui i successivi vi hanno esistenza.

È importante di distinguere il legame che l'intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame che in forza dell'associazione delle idee vi pone l'immaginazione, ed è in conseguenza necessario di distinguere l'impossibilità d'*intendere* dalla impossibilità d'immaginare.

Se dalla nozione di un soggetto noi togliamo quella di un predicato che ne fa parte, distruggiamo la nozione del soggetto: ora ponendo una nozione non possiamo insieme toglierla; quindi il legame fra il soggetto ed il predicato si riguarda in questa supposizione come necessario: poichè il concetto opposto che toglierebbe questo legame non può aver luogo nel nostro spirito e perciò l'opposto di un giudizio identico e necessario non è intelligibile. Così è impossibile per noi l'intendere, cioè di giudicare che due linee rette chlodano uno spazio, che un triangolo abbia quattro angoli.

L'impossibilità d'immaginare consiste nell'impotenza in cui siamo di separare coll'immaginazione alcune idee che si sono associate costantemente in modo che questa associazione sia divenuta abituale, ed in forza dell'abito naturale. Così noi non possiamo immaginare il *me* senza immaginare il proprio corpo, nè il proprio corpo senza qualche cosa che lo limita, nè possiamo immaginare una cosa illimitata quale che siasi senza immaginare ciò che la limita.

L'immaginare consiste nel riprodurre nell'assenza degli oggetti sentiti i nostri sentimenti sia esterni sia interni; si possono in conseguenza immaginare quelle cose solamente che si sono sentite. Inoltre, quelle cose che costantemente si son sentite insieme o quando si è contratto l'abito di unire al sentimento di una cosa il fantasma d'un'altra, ci riesce impossibile di separare il sentimento di questa cosa dal fantasma del-

l'altra, ed il fantasma di una dal fantasma dell'altra, Ciò si vede nell'uso de' vocaboli della propria lingua (1).

I filosofi hanno spesso confuso l'impossibilità d'immaginare coll'impossibilità di intendere o siadi giudicare; e questa confusione è stata l'infausta sorgente di errori funesti.

§. 213. Ma se questo tempo vòto, questa durata distinta dalle cose non esiste, diremo noi forse che non vi ha alcuna successione nella natura, o, il che vale lo stesso, che non vi è alcun cambiamiento? Io dico che il tempo non consiste che nulla successione dell'esistenze, che questa successione è reale, e che essa consiste nella causalità. Fa duopo sviluppare questa importante dottrina.

§. 214. Allora che lo spirito suppone una connessione fra due cose *A*, e *B*, per esempio di modo che *B* esiste, perchè *A* esiste, o pure che l'esistenza di *B* suppone come condizione l'esistenza di *A*, egli riguarda *A* come *primo* e *B* come *secondo*. Se poi l'esistenza di *C*, è ancora subordinata all'esistenza di *B*, e quella di *D* a quella di *C*, egli riguarderà *C* come *terzo* e *D* come *quarto*, e così di seguito: in tal modo lo spirito acquista l'idea della *successione*, o del *tempo*. Il tempo è dunque una serie di esistenze subordinate l'una all'altra. Così la esistenza delle premesse nello spirito è prima dell'esistenza dell'illazione; l'esistenza dell'impressione esterna nel nostro corpo è prima dell'esistenza della sensazione nel nostro spirito; l'esistenza della volontà è prima dell'esistenza de' moti che vi corrispondono nel corpo, e la *priorità* dell'una rispetto all'altra costituisce il tempo.

Se riflettete su la serie de' fantasmi che suole passare nel vostro spirito, e richiamerete alla memoria la legge dell'associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella psicologia, ricono-

(1) Perciò, come benissimo dice il nostro *A.* nelle sue lezioni di Logica e Metafisica (Lez. C. XIV.) noi possiamo concepire annientate tutte le cose, e perciò possiamo concepire annientata la durata, ma non possiamo immaginare annientate tutte le cose (perchè non possiamo immaginare annientato il nostro essere) e perciò non possiamo immaginare annientata la durata, che si associa inevitabilmente col sentimento del nostro essere.

scerete una serie di pensieri nel vostro spirito, in cui l'uno è perchè l'altro è, e questa serie di fantasmi vi darà l'idea della *successione*, della *durata*, del *tempo*, vocaboli che prendo tutti in uno stesso significato.

Il fondamento della successione è la causalità; la causa nondimeno può essere esterna riguardo al soggetto, in cui la successione ha luogo. Sembra molte volte che non si trovi alcun legame fra i successivi. Un corpo si muove; ne incontra un altro in riposo e lo muove insieme con esso: la sua velocità dopo l'incontro è minore di quella che esso aveva prima dell'incontro; qual connessione può mai trovarsi fra questi due stati del corpo? Qual connessione fra una velocità maggiore ed una minore? Come dunque può dirsi, per esempio, il corpo *A* si muove con sei gradi di velocità, perchè si muoveva con dodici? Similmente il nostro spirito passa dal piacere al dolore, dall'allegrezza alla mestizia: ora qual connessione può mai concepirsi fra questi due stati? Come potrà dirsi: voi siete mesto, perchè eravate allegro? Sembra dunque che il tempo non possa farsi consistere in una serie di esistenze legate fra di esse, e che la causalità non sia il fondamento della successione; ma riflettendo su l'oggetto che ci occupa si dileguerà qualunque dubbio.

Se il corpo, che prima dell'urto si muoveva con dodici gradi di velocità, si muove incontrando un corpo duro di massa uguale con sei, si sarebbe mosso con quattro, se prima dell'urto ne avesse avuto otto invece di dodici. Il muoversi con sei nasce dalla reazione del corpo urtato sul mobile dotato di dodici gradi di velocità: questa reazione così determinata è appunto la causa efficiente che dà esistenza al moto del corpo urtante con sei gradi di velocità: senza di essa la successione dello stato di sei gradi di velocità a quello di dodici non avrebbe avuto luogo; i dodici gradi di velocità sono intanto una condizione indispensabile acciò il corpo urtante si muova con sei gradi dopo dell'urto; il corpo urtante si muove con dodici gradi di velocità: a questo stato segue la reazione del corpo urtato; questa reazione sebbene venga dal di fuori, pure segue naturalmente, allorchè si suppone il corpo urtante animato di dodici gradi di velocità, ed in contatto coll'altro corpo; a questa reazione segue lo stato di velocità di sei gradi

nel corpo urtante: ecco dunque tre stati legati l'uno all'altro; ed ecco che la causalità costituisce la successione. Se lo spirito è nell'allegrezza per lo possesso di un bene, il dispiacere che prova per la perdita di questo dipende dalla notizia che gli viene dal di fuori che gli fa conoscer questa perdita; questa notizia intanto non gli produrrebbe alcun dispiacere, se egli non si trovasse nell'allegrezza per lo possesso del bene che perde. Così in tutti i casi la relazione di causalità stabilisce la successione (1).

§. 245. Sembra difficile nella supposizione, che non vi sia una durata distinta dalle cose che esistono, lo spiegare in che cosa consista la *simultaneità*, o la *coesistenza*. Ma riflettendo su la connessione dell'esistenze, questa difficoltà svanisce. L'esistenze possono esser inseparabili l'una dall'altra, ed essere indipendenti fra di esse, e nella dipendenza da una terza cosa. Così la luce che dal centro luminoso si sparge negli estremi dei raggi uguali è inseparabile in ciascuno di questi estremi, vale a dire che l'esistenza della luce in uno degli estremi de' raggi suppone, o è accompagnata dell'esistenza della luce negli estremi degli altri raggi uguali; questi effetti son dunque paralleli fra di essi, ed in una dipendenza comune dal centro luminoso; questi effetti si dicono perciò essere *simultanei* fra di loro. Ecco come dalla relazione di causalità si spiegano la successione, e la simultaneità delle esistenze: gli effetti immediati di una stessa causa si dicono simultanei, ed alcune cose ancora le quali sono inseparabili da un effetto unico si dicono simultanee; così le due idee del soggetto e del predicato di un giudizio, essendo inseparabili dalla percezione del loro rapporto, sono simultanee, ed ecco come la relazione di causalità è il solo *oggettivo* del tempo.

Ciò mi porge l'opportuna occasione di fare un'osservazione importante sul principio di contraddizione. La maniera, con cui si enuncia ordinariamente nelle scuole questo principio, pare che supponga una durata distinta dalle cose; esso si esprime così: *non può una cosa nello stesso tempo essere e non*

(1) Cioè, dirò colle parole dell'A. medesimo, nella successione delle cose, lo spirito può sempre trovare un legame fra i successivi. (*Critica della Conoscenza*).

essere, e così io l'ho espresso nel capitolo terzo della logica pura. La sua vera espressione dovrebbe essere come lo ha bene osservato Kant, la seguente: *a niuna cosa compete una qualità che le ripugna*: con questa espressione il soggetto si riguarda come determinato, e si esprime l'incompatibilità di un'altra determinazione che toglie la prima già posta: così invece di dire: *non può un uomo essere nello stesso tempo dotto ed ignorante*, si dice meglio; *l'uomo dotto non è ignorante*; ed in vece di dire: *una figura non può essere insieme circolo e quadrato*, si dirà meglio: *il circolo non è quadrato*; e se si vuole esprimere il modo della negazione si potrà dire: *l'uomo dotto necessariamente non è ignorante, il circolo necessariamente non è quadrato*: in siffatte enunciazioni si prescinde dal tempo, la cui nozione è estranea ai giudizi necessari.

Allora che lo spirito paragonando le modificazioni di cui serba memoria colle esistenze che sono l'oggetto del sentimento, vede le prime convenire in ciò che hanno cessato di essere, nasce in lui la nozione della privazione dell'esistenza, o del nulla. Ma ritorniamo all'idea del tempo, per la quale credo utile un altro sviluppo.

§. 246. Gli uomini hanno misurato la durata per mezzo del moto del sole, della luna, degli astri; è necessario di rimontare all'origine di questo metodo di misurare la durata.

Lo spirito umano dee istruirsi per mezzo della esperienza: per far ciò è necessario ch'egli metta dell'ordine fra la moltitudine de' fatti che si presentano alla sua osservazione; è necessario in conseguenza che subordini questi fatti l'uno all'altro, e li leghi col rapporto di causalità: senza di ciò questi fatti gli presenterebbero un caos; ma molti di essi si presentano allo spirito senza il legame della causalità: un uomo nasce alla China in questo momento in cui io scrivo, qual legame fra la nascita di quest'uomo, ed il pensiero che io esprimo scrivendo? Egli non può concepirsene altro se non quello della simultaneità; ora la simultaneità si risolve nella causalità, come abbiám detto; fa d'uopo dunque spiegare come per mezzo del moto apparente del sole si possa stabilire questo rapporto di simultaneità.

Il legame che dobbiamo porre fra gli avvenimenti dee esser

tale che sia universale per tutti gli uomini, e che tutti gli uomini possano intendersi, quando dicono che alcuni fatti son simultanei: ora, siccome abbiain detto, acciò *A*, e *B* si riguardino come simultanei, è necessario che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto *C*: questo terzo fatto, per essere i giudizi degli uomini costanti, dee esser un fatto osservabile da tutti, e che tutti possano legarvi gli avvenimenti di cui son testimoni. Il sole è un agente universale in tutto il globo terraqueo: esso vi spande incessantemente la luce ed il calore: esso mantiene nelle piante e negli animali la vegetazione e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni, e la diversa posizione de' luoghi della terra rispetto al sole ha una influenza notabile sul fisico, e sul morale degli uomini.

Supponiamo che io osservi il sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo, supponiamo ancora che il punto del cielo in cui io osservo il sole nel mezzo giorno si trovi nell'orizzonte ortivo di altri osservatori; finalmente supponiamo che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano: l'atto della coscienza che mi attesta l'esistenza di queste due percezioni nello spirito è inseparabile da esse; queste percezioni son dunque simultanee; perciò lo spirito riguarda come simultanei gli oggetti che le fanno nascere; in conseguenza il cominciamento della battaglia è simultaneo con l'esistenza del sole nel mio meridiano, e coll'esistenza del sole nell'oriente di altri osservatori: l'apparenza del sole nell'oriente di altri osservatori è dunque simultanea coll'incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la situazione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra corrispondente alla posizione di questo astro nel mio meridiano è determinabile; in conseguenza tutti gli uomini hanno un punto fisso per determinare la simultaneità degli avvenimenti.

Ma che cosa s' intende, allorchè si dice che il corpo *A*, per esempio, si muove con maggior celerità del corpo *B*? Nella linea che descrive il corpo *A* io segno un punto; io determino la simultaneità della esistenza del corpo *A* in questo punto con l'esistenza del sole in un punto del cielo; lo stesso io pratico riguardo al corpo *B*, e così concepisco il principio del moto di *A*, come simultaneo col principio del moto di *B*: scor-

sa una certa parte della linea di *A*, e della linea di *B*, io segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra; io misuro le parti scorse delle due linee, e se vi trovo che la parte scorsa da *A* sia maggiore della parte scorsa da *B*, concluderò che *A* si muove con maggior celerità di quella con cui si muove *B*. Ecco il senso filosofico che può darsi a questa espressione *la celerità di A è maggiore della celerità di B*.

I matematici dicono che la velocità è il quoziente che nasce dividendo lo spazio pel tempo; ma si può loro domandare: come è possibile di dividere l'una per l'altra due quantità concrete di specie differenti, e trovare al quoziente una quantità di una terza specie? Eglino sanno che non si può dividere una quantità concreta qualunque se non che di due maniere, o per una quantità di una stessa specie, ciò che dà per quoziente un numero astratto, il quale esprime quante volte il divisore è contenuto nel dividendo; così *due* esprime che dodici ducati si contengono due volte in ventiquattro ducati, o pure la divisione può farsi per un numero astratto, nel qual caso il quoziente è un numero concreto della specie del dividendo; così dividendo ventiquattro ducati per dodici si ha al quoziente due ducati: come dunque avviene che lo spazio diviso pel tempo dà al quoziente la celerità? Lo spazio, il tempo, la celerità, sono tre quantità eterogenee. Per risolvere questa difficoltà ricorriamo alle dottrine precedenti. Supponiamo che l'incominciamento del moto di *A* non sia simultaneo coll'incominciamento del moto di *B*, nè i termini che consideriamo in questi moti sieno fra di loro simultanei; qual mezzo avrò io per paragonare il moto di *B* sotto il punto della celerità? Io determinerò la simultaneità dell'incominciamento del moto di *A* riguardo al sole, e la simultaneità del termine del moto di *A* anche riguardo al sole; dopo di ciò misurerò l'arco del circolo diurno del sole che s'intercetta fra il punto in cui si trovava il sole simultaneamente all'incominciamento del moto di *A*, e quello in cui si trova simultaneamente al termine del moto di *A*; dopo misurerò lo spazio percorso da *A*, e che s'intercetta fra il punto in cui *A* era nell'incominciamento del moto, e quello in cui *A* era nel termine del moto. Replicherò l'istesse operazioni riguardo a *B*,

ed avrò così quattro quantità omogenee che sono diversi spazj: cioè due archi del circolo diurno del sole, e due linee determinate che sono gli spazj percorsi da *A*, e *B*: dopo di ciò è facile l'istituire de' paragoni, i quali avranno per termine delle quantità omogenee. Così supponiamo per rendere la cosa più sensibile che la quantità dello spazio percorso da *A* entri sessanta volte nell' arco descritto simultaneamente dal sole, e che questo arco sia un grado del circolo; sarà questo spazio un sessantesimo di quest'arco. Supponiamo inoltre che lo spazio percorso da *B* entri trenta volte nell'arco simultaneo del sole, e che quest' arco sia di due gradi, sarà questo spazio eguale a quattro centovesimesimi di questo arco, o pure a due sessantesimi del primo arco. Nella dottrina de' matematici le velocità sono in ragion composta dalla diretta degli spazj, e dall'inversa de' tempi. Sostituendo a' tempi, secondo la nostra dottrina, i due archi percorsi dal sole, avremo che le velocità de' due mobili sono nella ragion composta di 4: 4, 120: 60; cioè che sono come 120: 240; il che è un risultamento esatto, poichè scorrendosi in uno tempo doppio un spazio quadruplo, e la velocità dee esser doppia.

I matematici rispondono alla difficoltà proposta che i termini di due ragioni semplici, le quali costituiscono la ragion composta, possono essere eterogenei fra di essi, e che in tal caso il rapporto è espresso in numeri astratti, come avviene nel caso della velocità: questa risposta è giusta, ma allorchè si domanda di nuovo, come si misura il tempo? Eglino ricorrono al moto; ma se il tempo determina la misura del moto, come il moto misura il tempo? Supponendo una durata distinta dalle cose, la quale non si può per se stessa misurare, non si fa alcun passo nella spiegazione de' fenomeni.

Per ispiegare dunque i primi principj della meccanica, in cui entra la nozione del tempo, non è necessario di supporre una durata distinta dalle cose esistenti; e la mia dottrina, la quale pone l'oggettività del tempo nella causalità, si sostiene contro tutte le obbiezioni, anzi dalle stesse vien confermata.

§. 247. Io non intendo di combattere qui le verità della meccanica, mi propongo solo di risalire all'origine di quelle idee, di cui i matematici fanno uso, e di cui possono servirsi anche ignorandone l'origine. L'idea del tempo entra ne' loro calcoli,

e questi sono esatti, qualunque sia la natura di questa idea. Ne' loro calcoli, ne' quali entra il tempo, io osservo che essi non misurano che spazii, e se credono di misurare qualche altra cosa, sono esatti meccanici, ma falsi filosofi. Io ho fatto consistere il tempo, che i meccanici misurano, in alcuni archi percorsi dal sole. Ma io ho detto ancora che il tempo consiste nella causalità. Fa d'uopo accordare queste due espressioni.

Allora che si determina lo spazio percorso dal Sole simultaneo ad una serie di fatti, io osservo che si determina colla massima precisione che ci è possibile un numero di effetti subordinati ad un agente. Si suppone che il sole sia in istato di moto, e che esso da un luogo passi al luogo contiguo, per esempio, da *A* in *B*. [In questa supposizione l'esistenza del sole nel luogo *B* è un effetto della sua esistenza in istato di moto nel luogo *A*: lo stesso dee dirsi della sua esistenza nel luogo *C*, e così di seguito. La linea dunque percorsa dal sole è una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda causa ed effetto. Determinando dunque la linea percorsa dal Sole, si determina colla precisione che ci è possibile il numero dei termini che costituiscono la serie delle cause e degli effetti; il che vale quanto dire, che si misura il tempo. Io dico colla precisione che ci è possibile; poichè noi non sappiamo che cosa è il moto in se stesso, e nel sole indipendentemente dalle nostre percezioni; e perciò non possiamo conoscere il numero de' cambiamenti che accadono nel multiplice incognito del sole. Le valutazioni che noi facciamo del tempo son proporzionate a' nostri mezzi di conoscere, e bastano pe' nostri bisogni: esse son valutazioni di soli fenomeni.

Noi prendiamo una linea nota, e determiniamo il suo rapporto colla linea percorsa dal sole. Ciò è tutto quello che possiamo fare; ma ciò è un determinare il numero di alcuni fatti legati insieme col rapporto di causalità. Il tempo non è dunque distinto dalla causalità, e non si sa più che cosa si dice quando si riguarda come qualche cosa di diverso dalla causalità.

Io ho detto che lo spazio percorso dal Sole dee essere simultaneo collo spazio percorso dal mobile, quando si vuol misurare il moto di quest'ultimo; ed ho ancora osservato che il rapporto di simultaneità non è diverso dal rapporto di causa-

lità. Quando dico che il corpo *A* ha percorso lo spazio di due miglia in un' ora, intendo che lo spazio percorso dal corpo *A* è simultaneo colla duodecima parte della circonferenza del mio orologio descritta dal piccolo indice; e se voglio determinare la loro simultaneità, ricorro alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel principio del suo moto, e del piccolo indice nel principio del suo; ed alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel fine del suo moto, e del piccolo indice nel fine del suo. Queste percezioni sono inseparabili dalla coscienza delle stesse; io le riguardo dunque come simultanee fra di esse, e riguardo perciò anche come simultanei gli oggetti a cui si riferiscono, e che le fanno nascere. Io posso riguardare la coscienza delle due percezioni, di cui si parla, come l'effetto dell' azione dei due oggetti sul mio spirito; ed essendo l'esistenza di ciascuno de' due oggetti inseparabile dall'atto di coscienza, che abbraccia insieme le loro percezioni, queste esistenze son legate ad un terzo fatto, e perciò sono simultanee.

Affinchè gli uomini possano intendersi fra di loro, è necessario determinare la simultaneità della duodecima parte del circolo dell' orologio, di cui ho parlato, relativamente ad un spazio percorso da un mobile che può essere generalmente osservato. Il sole soddisfa ad un tal bisogno, come ho spiegato.

La determinazione dell' epoche della storia de' popoli fa vedere che gli uomini hanno avuto riguardo alla causalità nella determinazione del tempo, e che non hanno legato gli avvenimenti se non che col solo rapporto di causalità. La storia ci presenta una serie di fatti: per mettervi dell' ordine noi leghiamo questi fra di essi col rapporto di causalità. Il corso delle nazioni presenta certi grandi avvenimenti che cambiano notabilmente lo stato antecedente de' popoli, e preparano un avvenire diverso. Lo spirito umano riguarda questi avvenimenti come il primo termine della nuova serie, e così forma l' *epoche* della storia. I grandi uomini di qualunque specie di grandezza essi sieno adorni fanno cangiar lo stato delle nazioni: eglino sono il primo termine della serie che dà il moto a tutti gli altri: son eglino l' agente primo, a cui son legati tutti gli avvenimenti che seguono dalle loro azioni: gli altri uomini seguono il loro impulso: i grandi formano perciò l' epoche delle nazioni. La sintesi ha bisogno di un principio, e di un ter-

mine: le epoche servono a quest' oggetto, e l' epoche non sono altra cosa se non che alcune cause seconde di avvenimenti. Che cosa è mai l' epoca di Adamo, quella di Noè, quella della vocazione di Abramo ec., se non che una serie di avvenimenti legati alla esistenza di Adamo, di Noè, di Abramo scelto ad essere il capo di tutti i credenti? « Siccome per ajutar la memoria nella notizia de' luoghi ritengono certe principali città d' intorno alle quali sogliono le altre, ognuna giusta la sua distanza, disporsi; così nell' ordine dei secoli debbonsi avere certi tempi contrassegnati da qualche grande accidente, a cui tutto il rimanente si riferisca. Questo si denomina *epoca*, da un termine greco che significa *Arrestarsi*, perchè ivi si viene ad arrestarsi per considerare come da un luogo di riposo tutto ciò che prima o dopo è succeduto (1).

Alcune serie di fatti sono fra di esse parallele; lo spirito per introdurre l' unità sintetica fra i fatti è costretto nulladimeno a legare queste serie parallele: egli non può farlo se non col rapporto della simultaneità; ed è perciò che gli uomini ebbero, come abbian osservato, ricorso al moto del sole.

Quando *Bossuet* dice: ne' tempi dell' educazione di Mosè in Egitto i popoli di questo paese si stabilirono in diversi luoghi della Grecia, egli lega col rapporto di simultaneità due fatti paralleli, e non vi è mezzo di legarli con questo rapporto senza riferirli alle rivoluzioni apparenti del sole. Se gli avvenimenti non fossero legati a questo moto, non ci presenterebbero che una confusione, e gli uomini non avrebbero una regola sicura per far concorrere le loro azioni ad un fine. Se un Generale vuole che le colonne del suo esercito si ritrovassero in uno stesso tempo in alcuni dati punti, come lo farebbe egli senza indicare l' ora precisa in cui debbono giungere?

Si domanda: le rivoluzioni apparenti del sole attorno la terra da Oriente in Occidente sono esse uguali? cioè i giorni *naturali* o *astronomici* son essi uguali? Per rispondere a questa domanda è sufficiente il dire che essa si risolve in quest' altra: gli spazii successivi che il sole percorre per giungere, partendo dal nostro meridiano al meridiano stesso, sono fra di essi uguali o disuguali? Essendosi osservato che questi spazii sono

(1) *Bossuet discorso sull' istoria universale sul princ.*

disuguali, si è conclusa la disuguaglianza dei giorni astronomici. Tutte le quistioni dunque che si fanno su i rapporti del tempo, si debbono risolvere co' rapporti degli spazii percorsi dal sole. Senza di questa relazione, ed intese per la durata in se stessa considerata, non presentano alcun senso.

§. 218. Questa proposizione, *Non vi ha effetto senza una causa*, che si chiama *il principio e la legge della causalità*, è stata riguardata universalmente come una verità incontrastabile, e necessaria. Alcuni filosofi han creduto che essa non poteva essere il risultamento del raziocinio, o della dimostrazione: eglino han creduto ancora che essa non è un principio identico, *Kant* la riguarda come un principio sintetico *a priori*.

Io credo che può rigorosamente dimostrarsi, supposte le antecedenti dottrine sul tempo. Io chiamo *effetto* ciò che incomincia ad esistere. Ciò che incomincia ad esistere dee esser preceduto o da qualche essere, o da un tempo vòto; poichè se non è preceduto nè da un essere, nè da un tempo vòto, l'essere di cui si parla è la prima realtà, è il primo essere, e di lui non cade quistione che non ha alcuna causa della sua esistenza; ma di un tal essere non può dirsi che *incomincia ad esistere*, poichè questa nozione d'incominciamento di esistenza contiene una *priorità* riguardo all'essere che incomincia ad esistere; non può essere un tempo vòto, come abbiamo dimostrato; l'essere che incomincia ad esistere è dunque preceduto da un altro essere quale che siasi. Ma come un essere può precedere un altro? Forse perchè esiste in un istante antecedente all'istante in cui comincia ed esistere l'altro? Ciò non può essere, poichè così si suppone una durata distinta dalle cose che esistono; il che ho dimostrato esser falso, ed assurdo.

L'essere, che precede quello che incomincia ad esistere, lo precede per una *priorità di natura*, perchè il secondo è prodotto dal primo, ed il primo è la causa del secondo. Ogni effetto suppone dunque necessariamente una causa.

§. 219. Ma qui fa d'uopo rispondere ad una obbiezione che si può fare. Ogni uomo, anche del volgo ignorante, sembra per un istinto ammettere il principio della causalità indipendentemente dall'addotta dimostrazione, la quale è stata universalmente ignorata.

Per rispondere a questa difficoltà osservo che il sentimento

di qualunque cambiamento che accade in noi si associa costantemente col sentimento o del *me* agente, o di un agente esterno. In forza di questa associazione il volgo pensa che ogni effetto dee aver la sua causa.

I filosofi che hanno tralasciato di risalire all'origine del principio della causalità e di esaminarne il legittimo fondamento, hanno in forza di questa sola associazione ammesso la legge della causalità; e siccome questa associazione non ci presenta altri effetti se non che delle modificazioni che incominciano ad esistere; così gli antichi filosofi hanno escluso dal numero degli effetti l'esistenza delle sostanze.

§. 220. Riguardo allo spazio noi non esamineremo qui, se lo spazio puro esista; noi ci limiteremo a cercare I. se ne abbiamo un'idea, e se questa sia distinta dalla estensione del corpo; II. nel caso che ne abbiamo un'idea, cercheremo come ne facciamo l'acquisto.

L'idea dello spazio puro distinto dall'estensione de' corpi mi sembra incontrastabile. Noi concepiamo il moto come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito che riguardiamo come il luogo de' corpi; ma quest'idea suppone uno spazio, le cui parti sieno penetrabili ed immobili. Noi concepiamo il moto nel corpo come una cosa assoluta; e per mezzo di quest'assoluto concepiamo il cambiamento del rapporto di situazione di un corpo ad un altro. Mi sembra dunque che abbiamo una idea dello spazio puro come di una cosa reale, ed in conseguenza come distinto dalla estensione de' corpi.

Vediamo come abbiamo potuto acquistar questa idea.

Io rimonto al primo fatto, da cui per non travolgersi, dee partire la filosofia: io risalgo alla percezione del *me* che percepisce un fuor di *me*. Come lo spirito riguarda egli questo fuor di lui? Lo riguarda come una cosa che lo limita. Se l'*io* non percepisce un fuor di *me*, egli non potrebbe giammai credersi limitato da alcuna cosa.

L'*io* sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza, e quella del suo corpo; sin da' primi momenti della vita dello spirito questi due sentimenti del *me*, e di una cosa che lo termina si associano inseparabilmente; l'idea del mio corpo è legata a quella di una estensione che lo limita in tutt'i pun-

ti della sua superficie. Ma questa estensione che limita il mio corpo sarebb' ella solida cioè resistente? I sensi stessi mi fanno separare la solidità dall'estensione contigua al mio corpo. Sebbene l'aria ci resista, e graviti sul nostro corpo, pure possiamo muoverci in essa senza sentire la sua resistenza, e stando in riposo quando l'aria è tranquilla, non sentiamo la sua pressione sul nostro corpo; noi dunque separiamo sin da' primi momenti della nostra vita l'estensione dalla solidità (1). Separiamo ancora l'estensione dal colore; poichè se ci troviamo nelle tenebre siamo privi delle sensazioni de' colori; ed il bambino, il quale sottrae ancora nella veglia i suoi occhi all'azione della luce, è privo per più tempo delle sensazioni dei colori. L'idea di una estensione non solida e non colorata, che limita il nostro corpo, si associa dunque sin da principio all'idea del nostro corpo, e lo spirito riguarda la solidità ed il colore, come accessori di questa estensione che dappertutto ci circonda. I fatti che hanno luogo in seguito tendono a rinforzare, ed a rendere necessaria questa associazione. Supponghiamo che io sia eretto in posizione verticale su la terra; io sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente, ma non sentirò resistenza alcuna su tutto il resto della superficie del mio corpo; intanto son obbligato di riguardare questo resto di superficie come limitato da una estensione contigua al di fuori di *me*; io dunque son costretto a supporre una estensione non resistente al di fuori di *me*. Se questa estensione mi sembra luminosa di giorno, ella cessa di esserlo di notte; l'estensione è dunque fuori di *me* indipendentemente dal colore, e dalla solidità. Supponghiamo dippiù, che senza cambiare la posizione del mio corpo riguardo al suolo, e la posizione rispettiva delle parti del mio corpo fra di esse, io mi muova; lo spirito provando un sentimento successivo di resistenza prodottogli dal suolo, misurerà così la sua estensione percorsa per mezzo de' piedi tangibili. Ma l'estensione vota che terminava il mio capo nella prima posizione è riguardata

(1) *Nei primi momenti della vita, innanzi che l'abitudine ci rendesse insensibile la pressione dell'aria, sarà avvenuto quello che suppone l'autore? Comunque siasi presto l'abitudine ci avrà ridotto allo stato contemplato dall'A.*

nella stessa posizione riguardo alla estensione del suolo che occupavano i miei piedi; mi sembrerà dunque che muovendomi io lasci una estensione uguale a quella del mio corpo, e riguarderò questa estensione vòta come immobile e penetrabile. Lo stesso fatto replicandosi allora che io abbandonerò la mia seconda posizione, mi sembrerà di muovermi in uno spazio vòto, ed il moto si presenterà a me come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito (1).

(1) *L'idea di spazio è l'idea astratta dell'estensione dei corpi, e però ci viene dal di fuori. E' necessaria al nostro spirito, non ostante che ci venga dal di fuori, perchè non potendo concepire non estesi i corpi coi quali sempre siamo a contatto, non possiamo non concepirli nello spazio.*

CAPO XXIV.

ANALISI DELLE IDEE DELL'UNIVERSO E DI DIO

§. 221. **M**editiamo ancora su la percezione del *me*, il quale percipisce *un fuor di me*. L'io è limitato: il corpo a cui è unito si mostra ancora come limitato; ma il di fuori che limita il mio corpo è egli limitato ancora? È certo che oltre della sfera di attività de' miei sensi, ritrovasi ancora *un di fuori*; e che, comunque io voglia continuare le mie esperienze, non giungerò giammai a percorrere tutto il sensibile. Io sono dunque obbligato a supporre che oltre degli oggetti, i quali colpiscono attualmente i miei sensi, ve ne sieno degli altri che possono colpirli ancora e di cui io non conosco il numero:

Inoltre i nostri sensi non possono giammai pervenire alla percezione dei primi elementi della materia. Le ultime particelle dei corpi che son capaci di produrci percezioni di cui si abbia coscienza, sono ancora composte di altre particelle minori insensibili isolatamente, e sensibili solo in massa; i primi elementi de' corpi, i primi stami dell'universo corporeo son dunque investigabili coi sensi. Più: io veggio alcuni corpi i quali son simili al mio: osservo in questi corpi alcuni moti simili a quelli che il mio corpo esegue sotto l'impero della mia volontà; io suppongo dunque, che i moti di questi corpi dipendano ancora da un soggetto pensante, cioè da uno spirito simile al mio: io dunque suppongo al di fuori di *me* una moltitudine di spiriti simili al mio. Ma questi spiriti non possono giammai colpire i miei sensi, essi non possono in alcun caso essere l'oggetto de' miei sentimenti.

Il di fuori che mi modifica comprende dunque I. cose che cadono sotto i miei sensi; II. cose che non colpiscono i sensi; che possono nondimeno colpirli, ma di cui la totalità non può

giammai divenire un oggetto di sentimento; III. cose per se stesse invisibili, o che non possono essere giammai l'oggetto di una esperienza possibile.

I corpi che mi circondano o si succedono l'uno all'altro, o sono simultanei: così il grano che cuopre le campagne, e che è di un color verde, succede alla semenza che l'industre agricoltore vi ha seminato: il sole che illumina la terra è simultaneo con questa. Tutte queste cose si presentano al mio pensiero come esistenze in connessione fra di esse, e con me; io dunque le comprendo tutte in una nozione complessa, ed all'oggetto di questa nozione do il nome di *universo*. *L'universo è dunque la totalità degli oggetti simultanei e successivi.*

§. 222. Nel sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*, io ho ritrovato alcune esistenze dipendenti da altre esistenze; io chiamo queste esistenze dipendenti *esistenze condizionali*. La totalità dell'esistenze condizionali suppone necessariamente un'esistenza non condizionale: a quest'ultima io do il nome di *esistenza assoluta*. Sia la totalità delle esistenze condizionali espressa da *A, B, C, D*: se *A* suppone *B*, *B* suppone *C*, *C* suppone *D*, *D* suppone ancora un'altra esistenza: questa non è condizionale, poichè è fuori della totalità dell'esistenze condizionali; essa è dunque una esistenza assoluta. Questa proposizione, *ammesso un condizionale, si dee ancora ammettere l'assoluto*, è evidente alla ragione, ed è appoggiata sul principio di contraddizione; essa è dunque una proposizione analitica, non già sintetica (1).

Gli antichi metafisici chiamano *contingente* l'esistenza condizionale, *necessaria* l'esistenza assoluta; e perciò enunciano la proposizione così: *ammesso il contingente, si dee ammettere il necessario*.

§. 223. Ma ponghiamo in maggior chiarezza questa importante verità. Una cosa condizionale non contiene l'esistenza, o pure l'idea di una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente. Chiamando *C* la cosa condizionale, e *B* la condizione

(1) *Dove è la centesima, la millesima ec. esistenza vi deve essere stata la prima; tutte queste esistenze dipendon da essa; ma la prima deve essere indipendente, altrimenti non sarebbe più la prima.*

sufficiente a porla, l'espressione del condizionale sarà: *C è*; se *B è*; ora è evidente che essa non esprime che *C è*.

L'idea di un numero di cose condizionali non è mica l'idea di alcuna cosa esistente. Sia questo numero di condizionali espresso da *A, B, C, D*. Esso esprime, se *C è, D è, se B è, C è, se A è, B è*; ora è evidente che esso non esprime che alcuno de' quattro termini della serie è esistente.

Supponendo continuato per quanto si vuole il numero de' condizionali, l'idea di esso non sarà affatto l'idea di una cosa esistente, ed il maggiore o minor numero dei termini della serie è una circostanza che non cambia la natura della serie, la quale non sarà mai una cosa esistente. Nella serie enunciata il quarto termine non si pone, se non posto il terzo; il terzo non si pone, se non posto il secondo; il secondo non si pone, se non posto il primo; l'idea di qualunque termine della serie non è dunque l'idea di una cosa esistente; e l'idea di una serie di due condizionali è la stessa riguardo all'esistenza che l'idea di una serie di tre condizionali, di quattro, di cinque, di sei, e così seguitando senza che il maggior numero de' termini presenti l'idea di una cosa esistente più di quello che la presenta il minor numero.

La serie de' condizionali sia grande, sia piccola, è sempre della stessa natura allo sguardo dalla ragione. Essa ha sempre bisogno di una condizione per esistere, e l'esistenza è ad essa estranea. Non si può giammai dire nè di alcun termine che esso è, nè della serie intera che cosa è.

Concludiamo. Un numero infinito di soli condizionali non è, e non può essere esistente; poichè una cosa esistente non può giammai essere identica con una cosa che non è esistente.

Nè si dica che l'idea del condizionale non include, nè esclude l'esistenza; poichè ciò è vero; e nondimeno i razlocinj antecedenti sono esatti, poichè l'idea di una cosa esistente non è mica identica coll'idea di una cosa che non contiene l'esistenza, o di cui non può ancora affermarsi l'esistenza.

§. 224. Chiamo *essere assoluto* l'essere che esiste per se stesso cioè la cui esistenza non dipende da alcuna condizione. L'essere assoluto è dunque il *primo essere*, e non può giammai esser secondo ad alcun essere.

L'esistenza di un essere condizionale suppone l'assoluto.

Poichè un condizionale suppone la condizione, e se la condizione del condizionale è anche un condizionale, il condizionale non contiene l'esistenza: il che è contro la supposizione. La condizione del condizionale in ultima analisi è dunque l'*assoluto*. Il condizionale esistente è un effetto; l'esistenza perciò di qualunque effetto suppone in ultima analisi una causa assoluta.

L'essere assoluto è immutabile. Poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa; egli dunque esisterebbe in un certo stato antecedentemente al cambiamento, e questo stato sarebbe accidentale in lui, e perciò condizionale; ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale; si ammetterebbe in conseguenza una serie di condizionali senza l'assoluto, il che è impossibile; fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto il che vale quanto dire che l'assoluto è immutabile.

L'assoluto nulla può perdere, e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere. Io chiamo *infinito* un essere che è tutto ciò che può essere, e che nulla può perdere, e nulla può acquistare. *L'assoluto è dunque infinito.* Egli è il solo infinito.

§. 225. Io sento il *me* come un soggetto limitato: le mie modificazioni sono i miei limiti; io non posso dunque esistere senza modificazioni; l'*io* è dunque un *esistenza condizionale*. Le modificazioni sono esistenze condizionali, esse suppongono il soggetto. Le mie modificazioni si succedono l'una all'altra: posto l'*io* non si pone dunque alcuna modificazione. Sebbene dunque l'*io* sia una condizione necessaria per ciascuna modificazione, non è però una condizione sufficiente per porla. Voi potete dire: *ammessa la modificazione A, si dee ammettere il soggetto*; ma non già, *ammesso il soggetto, si dee ammettere la modificazione A*; poichè se ciò fosse, la modificazione *A* sarebbe inseparabile dal soggetto, ciò che ripugna alla successione delle modificazioni che il sentimento ci manifesta.

Scende da queste proposizioni: che *l'io non è l'esistenza assoluta*; ma che *l'assoluto si dee ammettere fuori del me*. Tutte queste proposizioni sono appoggiate sul principio di contraddizione; esse sòn dunque tutte analitiche.

Abbiamo dimostrato che l' *io* è una esistenza condizionale, perchè è limitato e variabile.

L' *io* dipende dunque dall'assoluto; esso è perchè l'assoluto lo fa essere; *l'assoluto è dunque la causa efficiente del me.* Ma l' *io* è un soggetto: l'azione dell'assoluto fa dunque esistere un soggetto; a quest'azione della causa efficiente, la quale fa esistere soggetti, io do il nome di *creazione*; *l'assoluto è dunque creatore del me.*

Posto il *me* si pone l'assoluto; ma posto l'assoluto non si pone necessariamente il *me*. Se posto l'assoluto si ponesse necessariamente il *me*; l' *io* sarebbe immutabile; poichè l' *io* non può esistere senza una modificazione, e questa modificazione nell'ipotesi nostra sarebbe una conseguenza necessaria dell'assoluto. Ciò che pone un legame necessario fra il *me* e l'assoluto è dunque l'azione libera dell'assoluto, cioè la sua scelta, cioè l'atto ineffabile del suo volere; *l'assoluto è dunque intelligente.*

Esiste dunque un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice intelligente del me. A quest'essere io do il nome di *Dio*. La ragione mi ha dunque rivelato l'esistenza di *Dio*. Dio essendo intelligente è uno spirito. Esiste dunque uno spirito infinito creatore degli spiriti finiti.

Per farvi meglio intendere la forza del raziocinio, con cui ho cercato di stabilire l'intelligenza della causa prima, io vi fo osservare che il raziocinio esposto poggia sul seguente principio: *quando il legame fra due esistenze non è necessario, esso debbe essere l'effetto di una causa intelligente.*

Perchè al vedere una mostra in un'isola deserta, un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: quest'isola ha dovuto esser abitata da uomini? Ciò è perchè riguardiamo tutte queste combinazioni della materia come contingenti, e che non derivano dalla natura della materia stessa; il che vale quanto dire, che sono arbitrarie; esse annunciano dunque un'intelligenza che le ha prodotte. Il legame fra la modificazione *B* col *me* è contingente, poichè se fosse necessario, l' *io* sarebbe immutabile: se esso è contingente, è dunque arbitrario, è dunque il prodotto di una intelligenza.

§. 226. Egli è necessario di gettare uno sguardo esteso, e rapido sul cammino che abbiamo percorso. Le idee, come ab

biām detto nel capitolo XIX., sono il prodotto dell'analisi, o della sintesi. Ogni sintesi suppone un' analisi; ma nella combinazione degli elementi operata dalla sintesi può entrare ancora un elemento che l'analisi non aveva preparato, e che prende la sua sorgente nell'attività sintetica dello spirito stesso. Se io dico: *il corpo A è uguale al corpo B*: questa operazione è una sintesi, la quale suppone senza dubbio un'analisi ma non tutti gli elementi di questa sintesi son preparati dall'analisi: l'idea di uguaglianza, che è uno di questi elementi, è una semplice veduta dello spirito, la quale è il prodotto di una sintesi, come può intendersi da ciò che abbiām detto nella psicologia parlando della sintesi ideale, e nel XIX. capitolo di questa ideologia. Vi è dunque in questa combinazione sintetica un elemento *soggettivo* che nasce dall'attività dello spirito, il quale paragonando il corpo *A* col corpo *B*, acquista l'idea di quel rapporto che dicesi di *uguaglianza*; elemento che l'analisi non aveva distaccato dal gruppo dei sentimenti che ci modificano; perchè l'uguaglianza non è nulla di fisico o di assoluto negli oggetti della comparazione.

Ma bisogna credere che nulla vi sia di oggettivo in questo rapporto: *esso è un effetto dell'attività dello spirito, ed insieme dell'azione degli oggetti esterni su di lui*. Se i due corpi non agissero simultaneamente su lo spirito, egli non potrebbe paragonarli, e scovrire il rapporto di cui si parla: questa relazione di causalità del rapporto co' termini del paragone costituisce secondo me l'*oggettività* del rapporto; io riguardo questo come un effetto, le cui concause sono l'azione degli oggetti esterni su lo spirito: è l'operazione sintetica dello spirito su le idee prodotte da questi soggetti.

Premessa questa dottrina applichiamola alle nozioni dell'universo, e di Dio che sono l'oggetto di questo capitolo. L'universo si concepisce come la totalità assoluta (1) de' simultanei e de' successivi; ora fra questi simultanei e successivi noi vi abbiām compreso delle cose incapaci di cadere sotto dei nostri sensi, e queste cose noi le abbiām poste in risultamento

(1) Qui, come è chiaro, assoluto non ha lo stesso significato che necessario; ed è in opposizione con relativo: forse starebbe meglio totalità completa.

di un raziocinio! noi abbiain detto: *vi è il sensibile; vi dee dunque esser l'insensibile.* (1). L'insensibile, che entra nella combinazione della nozione dell'universo; è dunque un elemento che lo spirito non può separare dal gruppo de' sentimenti che lo modificano; e perciò un elemento non preparato dall'analsi, ma è un prodotto semplice del raziocinio e dell'attività sintetica dello spirito. Dico dippiù, che volendosi restringere la nozione dell'universo al complesso de' fenomeni, la totalità assoluta de' fenomeni non può giammai divenire un oggetto di esperienza; l'assoluto dunque, che entra in questa nozione complessa dell'universo, è un elemento che ha la sua origine nell'attività sintetica dello spirito.

§. 227. Ciò che io ho detto si ravvisa maggiormente nella nozione di Dio. Dio è l'assoluto, l'immutabile, l'infinito, il creatore di tutto. Ora l'assoluto, l'immutabile, l'infinito, la creazione, non possono essere cose soggette a' sensi; le nozioni che vi si rapportano non sono dunque elementi preparati dall'analsi; ma son semplici risultamenti dell'operazione sintetica del raziocinio; niun elemento sensibile entra dunque nella formazione della nozione di Dio. Quest'essere adorabile è fuori del tempo. La realtà di questa nozione dipende dalla relazione di causalità, la quale secondo la sana filosofia, è oggettiva, e reale. Perciò l'apostolo s. Paolo scrivendo a' romani annuncia questa gran verità così: *le invisibil cose di Dio, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi si veggono: anche la eterna potenza, ed il divino essere di lui.* (c. I, v. 20.). Dio è invisibile, ma egli si vede nelle sue opere, poichè la ragione vede necessariamente che, ammesso il condizionale il quale è l'oggetto del sentimento, si dee ammettere l'assoluto. Dio è fuori del tempo, perchè è immutabile: l'esistenza di Dio si chiama ancora la sua eternità, e questa eternità non è distinta da Dio. Io amo di chiudere questo §. con alcuni pezzi sublimi dell'illustre Fénelon: » In Dio nulla è stato, nulla » sarà; ma tutto è. Sopprimete dunque per lui tutte le qui-

(2) Questa conseguenza, per dire il vero, mi sembra un poco bruscamente dedotta, ossia presentata con troppa concisione. Per vederne tutta la legittimità, e come si deduce si rilegga attentamente il §. XLIV.

» stioni: che l'abitudine e la debolezza dello spirito finito,
 » che vuole abbracciare l'infinito, vi tenterebbero di fare (1).
 » Dirò io, o mio Dio, che voi avevate già una eternità di esi-
 » stenza in voi stesso prima di avermi creato, e che vi resti
 » ancora un'altra eternità dopo la mia creazione in cui voi
 » sempre esistete? Questi vocaboli *già*, e *dopo* sono indegni
 » di colui che è. Voi non potete soffrire alcun passato ed al-
 » cum avvenire in voi... Egli è falso che la creazione della vostra
 » opera divida in due eternità la vostra eternità. Due eterni-
 » tà non farebbero più di una sola: un'eternità divisa avreb-
 » be una parte anteriore, ed una parte posteriore; non sareb-
 » be più una verace eternità; volendo moltiplicarla si distrug-
 » gerebbe; perchè una parte sarebbe necessariamente, il limite
 » dell'altra pel termine in cui si toccherebbero. Chi dice eter-
 » nità, se intende ciò che dice, dice solo *ciò che è*, e nulla
 » al di là, perchè tutto ciò che si aggiunge a questa infinita
 » semplicità la distrugge. Chi dice eternità non soffre più il
 » linguaggio del tempo.... Voi avete nulladimeno, o mio Dio,
 » fatto qualche cosa fuori di voi; perchè io non sono voi...
 » Quando dunque mi avete voi fatto? Non eravate voi for-
 » se prima di farmi? Ma che dico io? Eccomi già ricaduto
 » nella mia illusione, e nel linguaggio del tempo....
 » Voi siete, e ciò è tutto.... Voi siete *colui che è*,
 » tutto ciò che non è questa parola vi degrada (2). Essa sola

(1) *E' stato ed è poi seguito questo egregio consiglio di Fénelon? Ben sarebbe: ma pur troppo con voler parlare di Dio con un linguaggio tutto materiale si è dato, e si dà luogo a mille strane riflessioni, a mille assurde conseguenze, a mille inverecondi dubbj, e tutto a danno della Fede e della morale. Ad ora e tacì sarebbe la sentenza che dovrebbero aver sempre presente gli uomini, specialmente non profondi in queste materie, quando hanno il prurito di parlar del Misterj e dell'Essere Eterno.*

(2) (Esodo Cap. III. v. 6.) Questa sublime espressione, con cui Dio si manifesta a Mosè sull'Horeb, e vuol esser annunziato al suo popolo faceva tremare il grande Isacco Newton. Ed in fatti ben considerata, mostra che tutto ciò che è, relativamente a Dio è come non fosse, e se esiste, esiste per

« Vi rassomiglia . . . E' troppo poco il dire che voi eravate sin da' secoli infiniti prima che io fossi. Io mi vergognerei di parlare così, perchè ciò è misurar lo infinito col finito. Voi siete, e non vi è che un presente immobile, indivisibile, ed infinito, che per parlare nel rigore de' termini, vi si possa attribuire. Egli non bisogna dire che voi siete stato sempre, bisogna dire che voi siete; e questo termine di *sempre*, che è tanto forte per la creatura, è troppo debole per voi. Egli val meglio dire semplicemente e senza restrizione, che voi siate. O Essere! O Essere! La vostra eternità, che non è altra cosa se non che voi stesso, mi sorprende; ma ella mi consola (de l'existence de Dieu 2. par. c. 11. N. 4.).

§. 228. Si dice comunemente, che l'ordine dell'universo annuncia un ordinatore intelligente. E' importante di sviluppare questa consolante verità.

L'ordine è la disposizione posta tra differenti parti di un tutto, la quale è propria per ottenere il fine che una intelligenza si ha proposto.

La prova che esaminiamo contiene due proposizioni: la prima, che un disegno può dedursi da' suoi effetti; la seconda, che nell'universo si palesa un disegno. In riguardo alla prima è un fatto che noi tutti argomentiamo il disegno da' suoi effetti. I giudizj che facciamo degli altrui talenti, e la stessa nostra persuasione, che gli altri uomini sieno esseri intelligenti, si fondano in questa medesima illazione di un disegno dedotto da' suoi effetti. La intelligenza, ed il disegno non son soggetti sottoposti a' nostri sensi; pure noi ne giudichiamo ad ogni istante dall'altrui condotta, ed operazione esterna; il che vale quanto dire, che deduciamo il disegno da' suoi effetti. Se prendo in mano l'opera di Locke su l'intendimento umano e la leggo, su le prime deduco che il libro materiale è il prodotto di uno o più agenti intelligenti che lo fecero stampare; e che ebbero il disegno di riprodurre colla stampa l'opera del filosofo inglese; passando più oltre deduco, che il disegno di questo filosofo fu quello di far conoscere agli altri l'intendimento umano, e

lui: che con un atto del suo volere può ritrarre quell'esistenza la quale è suo dono, e far piombar tutto nel nulla.

specialmente nel primo libro di confutare l'esistenza delle idee innate.

Egli è importante di osservare i principj su de' quali la deduzione di cui parliamo è fondata. In primo luogo noi riguardiamo una data combinazione di parti della materia come una cosa fortuita o accidentale; in secondo luogo riguardiamo la materia, in quanto è causa cieca e priva d'intelligenza, come insufficiente a produrre la data combinazione; finalmente noi troviamo nel disegno della causa intelligente una ragion sufficiente dell'esistenza di ciascuna parte della combinazione, e del suo rapporto colle altre. Così nell'esempio rapportato io riguardo il libro di *Locke* come una combinazione accidentale di alcune parti della materia; riguardo pure la materia come insufficiente a produrre per se stessa la data combinazione delle parti di questo libro; finalmente nel disegno di destar l'idea di un dato suono vedo la ragion sufficiente dell'uso di ciascuna lettera, di cui si compone un vocabolo, e del sito che questa lettera occupa nella scrittura del vocabolo; come nel disegno di eccitare un dato pensiero vedo la ragione dell'uso dei vocaboli, e del sito di ciascun vocabolo riguardo alla proposizione di cui fa parte.

Per provare che nell'universo si palesa un disegno io farò uso degli stessi principj. Tutti i corpi della natura suppongono una data combinazione di atomi, o di parti della materia. Ora è evidente che le combinazioni degli atomi sono contingenti; e nell'esame del sistema di *Mirabaud* da me fatto nel saggio su la critica della conoscenza si è veduto che quest'ateo ne conviene. Le combinazioni difatto son passaggiera; gli atomi si uniscono e si disuniscono incessantemente in mille guise differenti, e con questa sintesi ed analisi perenne ci presentano la nascita e la morte de' corpi organici, e tutta la varietà de' fenomeni della natura materiale. Inoltre, essendo necessario di supporre nell'ipotesi dell'ateismo l'esistenza indipendente degli atomi, questi si trovano insufficienti a produrre alcuna data combinazione; poichè se l'atomo è determinato dalla sua natura ad una località determinata, esso non può perderla, e tutto rimane invariabile, il che ci toglie l'ordine ammirabile dell'universo, ed è contro l'esperienza; se alcuna località determinata non ha la ragion sufficiente nell'essenza dell'atomo, segue che gli

atomi sono insufficienti a produrre una combinazione quale che siasi. Siamo dunque obbligati di ammettere; 4. che le combinazioni degli atomi, dalle quali risulta l'universo, sono contingenti; 2. che la materia in se stessa ed in origine considerata è insufficiente a produrre siffatte combinazioni.

Per provare poi che l'universo ci palesa un disegno ci rimane di far vedere, che supponendo un dato fine nell'intelligenza suprema, si trova la ragione dell'esistenza delle differenti parti dell'universo, e de' rapporti di ciascuna parte colle altre.

Egli è impossibile di poter ciò perfettamente dimostrare; poichè bisognerebbe conoscere il fine generale della creazione, l'intera natura, ed i rapporti di ciascuna parte di questa natura colle altre, il che è superiore di molto alle forze del nostro spirito. Possiamo nondimeno conoscere i fini particolari, e l'ordine ammirabile di alcune parti della natura; ed ajutati dall'analogia formare un giudizio sicuro su l'esistenza di un disegno nella formazione dell'intero universo. Siccome maigrado che noi non abbiamo osservato tutti i corpi particolari, pure siamo autorizzati a dire: *tutti i corpi, che si mostrano al tatto, son pesanti*; così possiamo ezandio dedurre legittimamente da una gran quantità di esperienze, e di osservazioni un disegno nella formazione dell'universo.

§. 229. Gettiamo dunque uno sguardo sullo spettacolo della natura, e facciamo centro delle nostre riflessioni noi stessi. Io suppongo che l'Autore supremo dell'uomo abbia avuto il disegno particolare di farlo vivere per qualche tempo su la terra, e di somministrargli i mezzi per essere in un certo modo felice, e perfezionarsi. Suppongo inoltre che per altro fine particolare abbia avuto la vita degli altri animali, che su questo nostro globo si trovano.

Ciò supposto io vedo che ciascuna parte di un animale tende alla vita ed al bene essere dell'animale. Le ossa, i nervi, le arterie, le vene, le membrane, i muscoli, e i fluidi che scorrono per questi vasi, il cervello, il cuore, i polmoni, le branche, i piedi, gli occhi, le orecchie, e altrettante tanto esterne che interne parti di questi corpi animali veggonsi non ad altro fine riguardare che alla vita, ed al ben essere dell'animale. Perchè l'uomo, per cagion di esempio, non ha denti nascendo; e gli nascono col crescere in età? Perchè egli non ha bisogno,

essendo bambino, di tagliare, di macinare il cibo; la madre gli somministra il nutrimento col latte; ma crescendo in età ha bisogno di cibi solidi; quindi la natura lo provvede di denti, e questi denti hanno ancora degli altri fini; essi servono alla bellezza del volto, ed alla modulazione della voce. Se un bambino fosse fornito nascendo di denti, qual dolore non recherebbe egli alle mammelle della madre? Perchè l'uomo viene al mondo nudo; laddove gli altri animali vengono vestiti di conchiglie, di squamme, di penne, di piume? La natura ha fornito l'uomo di mani, e d'intelligenza; essa gli ha dato degli impulsi invincibili per la società: con ciò l'ha posto in istato di vestirsi in varie maniere da se stesso, o di coprire non solo la sua nudità, ma di adattare il vestimento alla varia temperatura dell'aria. Le arti, con cui si preparano i vestimenti degli uomini, sono uno de' principali fondamenti della civiltà, e del commercio de' popoli. Esse servono a far che il superfluo, di cui abbondano alcuni individui, ed alcune nazioni, passi in altri individui ed in altre nazioni che ne hanno bisogno. Gli animali al contrario privi delle mani, e dell'intelligenza, ed alcuni raminghi per le foreste, e solitarij, non potendo vestirsi da se stessi, nascono al mondo vestiti dalla stessa natura. Questi esempi son sufficienti per far intendere ciò che io dico.

Ma quest'ordine ammirabile non si ravvisa solamente nelle macchine degli animali; ma si trova eziandio nelle gran parti di questa universalità di cose, e fin dove l'esperienza de' nostri sensi, e l'intelletto nostro possono spaziarsi. Se mi domandate, perchè vi ha su la terra un fuoco elementare che i moderni chiamano *calorico*? Io vedo 1. che questo calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini, e degli animali; 2. che esso ne è mediatamente necessario; 3. che esso serve alla commodità, ed a' piaceri degli uomini e degli animali; 4. che serve allo sviluppo delle facoltà intellettuali degli uomini.

Il calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini: privi interamente di calorico il loro sangue si congelerebbe, perderebbe la sua circolazione, e la morte sarebbe inevitabile. Il calorico è pure mediatamente necessario alla vita degli uomini; questi han bisogno dell'aria, e non possono vive-

re fuori dell'aria; ora l'aria dee la sua fluidità al calorico: Inoltre ha l'uomo bisogno dell'acqua per dissetarsi, e de' cibi per alimentarsi: questi cibi sono o vegetabili o animali; ora senza l'acqua non potrebbero esservi nè piante, nè animali, e senza il calorico non vi sarebbe acqua; e da un'altra parte la mancanza intera del calorico priverebbe di vita le piante e gli animali.

Ghi non conosce i piaceri de' quali siamo debitori al calorico? Un calore moderato è certamente un piacere. Mentre il rigido vento del nord coll'algente suo fiato tutto agghiaccia all'intorno, stando in una camera ben riparata coricato in un soffice letto si può non sentire la benefica influenza del calorico? Il fuoco, secondo alcuni fisici, è un composto di due sostanze che si riguardano come semplici, cioè del calorico, e della luce. Checchè ne sia di questa opinione, il fuoco relativamente a' suoi effetti può riguardarsi e come principio del calore, e come principio della luce. Riguardato sotto tutti e due questi punti di veduta esso serve a' più grati piaceri della vita, alla civiltà de' popoli, ed allo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali.

La maggior parte degli alimenti che produce la terra sarebbero poco nutritivi e poco salubri, qualora ci mancasse il fuoco che li discioglie, li ammollicca, ed in certa maniera ce li prepara, affin di renderli per noi sani e gustosi al nostro palato. Il fuoco serve a fondere, a purificare, e render duttili i metalli, e senza i metalli, e specialmente il ferro mancano gli istrumenti delle nostre arti. Il fuoco converte la pietra in calce, e verifica la sabbia. Il fuoco si fa servire a colorare con tanta diversità i nostri drappi. Senza di questo agente della natura cesserebbero ad un tratto tutte le arti eziandio le più necessarie, e noi saremmo ridotti ad un uno stato della più deplorabile selvatichezza.

Il calorico, come abbiain osservato, è il principio della fluidità di tutti i corpi e perciò dell'aria che ci circonda. Ora quest'aria è il mezzo pel suono: senza dell'aria non avrebbe esistenza il linguaggio, e senza il linguaggio non si svilupperebbero le facoltà intellettuali degli uomini. Il calorico sotto questo rapporto serve dunque pure al perfezionamento dello spirito umano.

Considerando il fuoco riguardo alla luce, si vede il suo uso pel ben essere degli uomini. Senza il fuoco che ci rischiara, bisognerebbe passare una gran parte del tempo in una dolorosa oscurità. Noi saremmo privi per molto tempo dell'utile che ci offrono entro le nostre abitazioni la lettura, lo scrivere, ed il travaglio. Ma saliamo più alto.

La luce in generale qual relazione non ha essa col ben essere degli uomini? Qual piacere, o qual consolazione troveremmo noi, se fossimo circondati da una perpetua oscurità? Come ci procureremmo gli alimenti, o le cose necessarie alla vita? Potremmo forse occuparci della menoma cosa, avere il menomo commercio gli uni cogli altri, o essere di qualche utilità nel mondo? Senza la luce il mondo de' sensi sarebbe ristretto allo spazio che occupano i nostri piedi. La luce produce per noi l'immensità de' cieli: ci crea il piacere del bello, e ci fa ammirare le opere divine.

Il sole si mostra a noi come una seconda sorgente di calore e di luce, e ciò sia che si riguardi questo astro come un globo di fuoco o di luce; sia che con alcuni moderni fisici si riguardi come un corpo opaco e freddo, e circondato da un'atmosfera di fluidi fosforescenti, dalla scomposizione de' quali si svolgono calore e luce. È un fatto che la diversa posizione de' terreni riguardo al sole influisce su la loro fecondità; è ugualmente un fatto che la diversa posizione delle case di abitazione degli uomini riguardo al sole influisce su la sanità di questi. Uomini, animali, vegetabili, tutto è soggetto alla influenza del sole. Chi abita in luogo ben soleggiato ordinariamente ha buona ciera, colorito vivace, sanità, forza. Chi alloggia in casuccie, ove mai raggio di sole non entra, o debolissimo o scarso, è pallido, malsano, e snervato. Ma affinché il sole fosse un astro benefico per la terra, era necessario che questa fosse posta in una giusta distanza dal sole; se essa ne fosse o molto vicina, o molto lontana, diverrebbe tosto un teatro di orrore. Il sommo Iddio, avendo regolata con tanta sapienza, e con tanta bontà la distanza, che è fra il sole, e la terra, la luce ed il calore di questo astro sono mirabilmente proporzionati allo stato delle cose della terra, il quale è stato nel disegno della suprema Intelligenza.

CAPO XXV.

DI ALCUNI ERRORI DELLA VOLGARE ONTOLOGIA

§. 230. **N**oi abbiamo chiamato *Essere* l'esistenza sussistente, cioè le sostanze reali. Ma alcuni metafisici, volendo darci una scienza dell'essere, la quale han chiamato *Ontologia*, han definito l'essere: ciò che è intrinsecamente possibile, sia che esso esista, sia che non esista. Il possibile intrinseco divenne qualche cosa d'indipendente dallo spirito, ed a questa qualche cosa in se si è attribuita la potenza o sia la capacità di esistere.

Ma che cosa è mai, secondo questi filosofi, il possibile intrinseco? Esso è, secondo Wolff, ciò che non involve contraddizione, o sia ciò che non è impossibile; e l'impossibile, secondo lo stesso filosofo, è ciò che involve contraddizione. La contraddizione poi è la simultaneità nell'affermare o negare una stessa cosa.

L'impossibile, io dunque concludo, è costituito dallo spirito che afferma, e nega insieme una stessa cosa; poichè in questa simultaneità consiste la contraddizione, e nella contraddizione consiste l'impossibile.

Il possibile consistendo nell'assenza dell'impossibile, consiste perciò in quelle proposizioni nelle quali non si afferma e si nega insieme una stessa cosa. Il possibile non è dunque alcuna cosa fuori dello spirito che giudica, come non lo è l'impossibile.

§. 231. Ma risaliamo all'origine di queste nozioni. Lo spirito umano ha il potere di fare alcune combinazioni d'idee, e questa sintesi, come abbiain detto nel §. 104. è o di composizione, o di connessione.

Da ciò segue che lo spirito ha il potere di unire insieme con sintesi di composizione alcune sue idee; che egli è necessitato di unire alcune altre con sintesi di connessione; e

nell'impotenza di unire con questa sintesi alcune idee diverse. Così lo spirito ha il potere di unire le idee di tre linee rette, e di figura in sintesi di composizione, e far nascere l'idea del triangolo rettilineo: ha la necessità di unire in sintesi di connessione per mezzo della nozione soggettiva dell'identità la nozione di $5 + 7$ con quella di 12: e nella impotenza di unire in sintesi di connessione colla nozione dell'identità la stessa nozione di $5 + 7$ con quella di 14.

Da questo modo diverso di operare dell'attività sintetica del nostro intelletto hanno origine le nozioni di *possibilità intrinseca*, di *necessità assoluta*, di *impossibilità intrinseca*. La prima è il potere che ha lo spirito di unire alcune idee, la seconda la necessità che ha di unirne alcune altre, e la terza l'impotenza in cui egli si trova di unirne con sintesi di connessione, alcune diverse. Il *possibile intrinseco* è una idea complessa, i cui elementi lo spirito ha il potere di formare; l'*assolutamente necessario* una idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. L'*impossibile intrinseco* è una moltitudine d'idee elementari che lo spirito non può insieme unire in una idea complessa, o un numero d'idee diverse che lo spirito non può unire in sintesi di connessione con la nozione soggettiva dell'identità.

Queste due idee di necessità e d'impossibilità intrinseca sono due idee relative l'una all'altra; poichè la necessità assoluta consiste nell'impossibilità intrinseca dell'opposto. Così si dice: è assolutamente necessario che $5 + 7$ sia 12, essendo intrinsecamente impossibile che $5 + 7$ non sia 12.

Quando poi si riflette al potere che si ha di rendere reali i prodotti della sintesi immaginativa civile, nasce l'idea del *possibile estrinseco* il quale consiste nel potere reale di una causa a produrre un dato effetto.

La possibilità intrinseca, la necessità assoluta, l'impossibilità intrinseca non sono dunque se non che nel nostro spirito; esse non esprimono le leggi reali delle cose in se, ma le leggi logiche del nostro spirito.

Questa verità, che la moderna Ideologia riguarda come sua scoperta esclusiva, fu osservata in qualche modo da Bayle: egli scrive così su l'idea dell'Essere: » Vi son de' filosofi, i quali credono che il concetto generale dell'Essere sia la

» non ripugnanza ad esistere, di modo che eglino intendono
 » per *Essere* tutto ciò che è possibile, sia che esso esista at-
 » tualmente nella natura delle cose, sia che non esista, . . .
 » Eglino dicono che l'essere è preso in due maniere, primie-
 » ramente per ciò che non esiste, ma che può esistere, ed in
 » secondo luogo per tutto ciò in generale che non involve con-
 » traddizione, sia che esso esista, o che non esista attualmente
 » fuori della sua causa.

» Ma vi sono altri filosofi che per *Essere* non intendono se
 » non che ciò che ha un' esistenza reale ed attuale; e questa
 » nozione è più probabile dell' altra, perchè vi ha una vera op-
 » posizione fra l' *Essere* ed il nulla, allora che *Essere* significa
 » ciò che esiste; invece che se esso significa ciò che non esiste,
 » significa ciò che è nulla; or questa idea non è propria a di-
 » stinguere l' essere ed il nulla.

» Egli non bisogna mica dire che il possibile racchiude qual-
 » che specie di essere nella sua natura. Ciò sarebbe una falsità;
 » poichè *essere possibile* non importa altra cosa se non che
 » l' esistenza di un essere che può produrre qualche cosa. Ora
 » ciò non prova che questa cosa sia un essere più che l' esi-
 » stenza di Pietro non prova che l' Angelo Gabriele ha qualche
 » specie di essere. La ragione si è che la causa è ancora così
 » distinta realmente dal suo effetto che essa può produrre, co-
 » me Pietro è distinto dall' Angelo Gabriele. Come dunque Pic-
 » tro può esistere senza che l' Angelo Gabriele sia qualche cosa;
 » similmente la causa può esistere senza che l' effetto sia qual-
 » che cosa. Ciò che non è qualche cosa è nulla, come è mani-
 » festo. Il possibile dunque è nulla. Se in conseguenza il possi-
 » bile si chiama *Essere*, *Essere* significa così bene il nulla, che
 » una cosa esistente, il che è assurdo,

» Da ciò dovete concludere che la possibilità non è mica un
 » attributo che appartenga alla cosa possibile; ma una denomi-
 » nazione esterna presa dall' esistenza della cosa, e che coloro
 » s' ingannano i quali credono che le cose possibili considerate
 » assolutamente ed in se stesse, differiscono dalle cose impossi-
 » bili prima di esistere attualmente per qualche perfezione in-
 » trinseca (4).

Chi vuol vedere l'abuso che hanno fatto alcuni scrittori di Ontologia di queste nozioni di possibile, impossibile, e necessario, potrà leggere il capitolo V. del quinto volume del mio saggio filosofico su la critica della conoscenza.

§. 232. Si definisce comunemente la *essenza*: *ciò che fa che una cosa è ciò che essa è*. Ma come una cosa è per se stessa ciò che essa è, la definizione della essenza si termina a dire, che l'essenza di una cosa è di esser questa cosa; ciò che non c'istruisce affatto di alcuna cosa.

In un essere quale che siasi ciò che si può asserire in generale, si considera sotto due aspetti: I. per ciò senza di cui non può dirsi che quest'essere sia lo stesso: ciò si chiama l'*essenza*: II. per le cose, senza le quali può dirsi che questo essere sia lo stesso; ciò si chiama *modo*, o *maniera di essere* o *modificazione*.

Così quando noi troviamo che l'uomo non sarebbe affatto uomo senza essere animale ragionevole, noi giudichiamo che queste due idee di *animale* e di *ragionevole* fanno l'essenza dell'uomo, e possono perciò chiamarsi ancora gli *essenziali dell'uomo*; e quando troviamo al contrario che l'uomo sarebbe sempre uomo senza avere il gusto della poesia, e senza avere cinque piedi di altezza, noi giudichiamo che questò gusto, e quest'altezza sono un modo, o un accidente dell'uomo.

I vocaboli sono i segni delle nostre idee; gli uomini non avrebbero fatto uso dei vocaboli *impossibile* e *nulla*, se essi non destassero alcun'idea: ma quando si cerca il senso di questi vocaboli in oggetti fuori dello spirito, si cade in contraddizioni.

Ascoltiamo un grammatico filosofo: » Gli oggetti reali non » sono mica sempre nella stessa situazione; essi cambiano di » luogo, spariscono, e noi sentiamo realmente questo cambia- » mento, e questa assenza. Allora accade in noi un' affezione » reale, per la quale sentiamo che non riceviamo alcuna im- » pressione da un oggetto, la cui presenza eccitava in noi ef- » fetti sensibili; da ciò deriva l'idea di *assenza*, di *privazione*, » di *nulla*; di modo che sebbene il nulla sia in se stesso nulla » intanto questo vocabolo denota un' affezione reale dello spi- » rito, cioè un' idea astratta che noi acquistiamo coll' uso della

« vita nell'occasione dell'assenza degli oggetti, e di tante privazioni che ci recano piacere, o che ci affliggono (1).

Quest'analisi è giusta, ma incompleta. E' incontrastabile che noi abbiamo un sentimento delle privazioni. Ma come si produce esso un tal sentimento? Ecco la prima questione che conviene determinare. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto; lo rivedo in quiete; la seconda idea risveglia la prima; la coscienza o il sentimento interno di queste due idee associate costituisce il sentimento della quiete, o della privazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente; lo rivedo morto; la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della morte che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata; la rivedo meno illuminata; la seconda idea risveglia la prima, il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una seconda sorgente de' nostri dolori e de' nostri piaceri. Un uomo si libera da una penosa malattia: l'idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della guarigione, o della privazione del male, da cui egli era tormentato: una bella giornata dopo tante orride non solamente ci desta piacere per un certo non so che d'insolito, ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò che ci reca dispiacere.

Da ciò segue che il sentimento delle privazioni suppone non solamente l'idea di ciò a cui la privazione si riferisce, ma anche l'idea di ciò a cui si attribuisce il positivo di cui vi è la privazione.

Ma che cosa è l'idea della *privazione*? Secondo *Dumarsais* nel passo rapportato, l'idea della privazione è la nozione astratta e generale del sentimento della privazione. Ciò è vero, ma non è sufficiente; poichè noi attribuiamo le privazioni agli oggetti. Così attribuiamo al sasso la privazione della sensibilità. Queste privazioni son dei rapporti che noi poniamo fra gli oggetti; e quindi sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze.

(1) *Dumarsais trattato de' tropi, del senso astratto, e del senso concreto.*

za sperimentali, ed entrano a costituire l'esperienza comparata. L'elemento soggettivo generatore di tutti questi rapporti è la *diversità*. *Il sasso non è sensitivo*: ciò denota una relazione fra il sasso e l'essere sensitivo; ciò vale quanto dire: *il sasso è diverso da un essere sensitivo*.

L'espressione generale di tutti questi giudizi, in cui si possono risolvere tutte le nozioni negative, è la seguente: *ciò che è diverso da ciò che non è*. Essa è identica con quest'altra: *l'esistenza è diversa da ciò che non è esistenza*. O pure: *l'esistenza è diversa dal nulla*. Ora nell'enunciata proposizione l'esistenza esprime un'idea oggettiva, a cui corrisponde la realtà al di fuori del pensiero; *diversa* è un aggettivo metafisico, ed esprime un rapporto, una veduta semplice del nostro spirito, alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito, il quale unisce ad un soggetto un rapporto, è obbligato in conseguenza a supporre un secondo termine del rapporto. Questa necessità è nondimeno interamente soggettiva, e questo secondo rapporto non è alcuna cosa fuori dello spirito.

Finchè ci versiamo fra le cose particolari, e fra alcune astrazioni che non sono le ultime, al di là delle quali non possa andarsi non altre astrazioni, i due termini del rapporto son tutti e due oggettivi: *il sasso è diverso da un essere sensitivo*; *l'uomo ignorante è diverso dall'uomo dotto*. Ma l'astrazione è un squarciamento delle determinazioni positive della cosa; quando dunque continuando l'astrazione sino all'apice, ove essa può giungere, ci rimane la sola nozione universalissima di *Esistenza*, in tal caso l'altro termine a cui la privazione si riferisce è il *nulla*. Lo spirito volendo comprendere sotto questa ultima astrazione tutte le altre inferiori è obbligato di riguardare il nulla come un termine del rapporto. Ma egli bisogna guardarsi di effettuare queste astrazioni.

CAPO XXVI.

DELL'INFLUENZA DE' VOCABOLI NELLA FORMAZIONE
DELLE NOSTRE IDEE.

§. 233. Le idee sono dunque i prodotti dell'analisi, o dell'analisi e della sintesi insieme. Ma qui si presenta una quistione: possiamo noi eseguire atti di analisi senza il soccorso de' vocaboli, e generalmente de' segni? Una siffatta quistione è identica con quest'altra: possiamo noi senza il soccorso de' segni avere idee? Il vocabolo è un suono articolato; per aver dei vocaboli è necessario che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni che lo colpiscono il suono di cui parliamo; la facoltà di analisi è dunque necessaria che sia in esercizio prima de' vocaboli tanto in colui che parla, che in colui che ascolta, e che vuole intendere; lo spirito per aver de' vocaboli dee dunque avere idee ed *analizzare*; i vocaboli non sono dunque necessari per eseguire atti di analisi, ed avere idee.

Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere che non si possano avere l'idee di un arbore, di un animale, di un sasso senza il soccorso de' vocaboli. Un uomo il quale non sapesse i termini di pollice, indice, medio, anulare, auricolare, con cui si chiamano le diverse dita della mano, sarebbe perciò nell'impotenza di presentare un'attenzione parziale ad un di questi membri del corpo umano?

I filosofi i quali han detto che lo spirito umano non è capace d'idee astratte, nè d'idee generali senza il soccorso dei segni, o pure che le idee astratte, e le generali non sono altra cosa se non che i vocaboli stessi, non hanno osservato che l'uso dei segni suppone necessariamente che si abbiano di questi segni stessi idee astratte e generali. Difatto allorchè voi pronunciate il vocabolo *sole*, vi associate l'idea dell'astro del giorno vi domando: non ravvisate voi forse l'istesso segno nelle diverse

pronunzieri di questo vocabolo nella bocca di ciascun individuo che parla l'istesso linguaggio? Ora questa conoscenza suppone I., che il suono si riguarda come distinto dal corpo che lo manda fuori; II. che nelle diverse pronunzieri de' vocaboli lo spirito dirige il suo pensiero a ciò che hanno di identico queste diverse pronunzieri, e prescinde dalle circostanze che le rendono singolari, come per esempio del tuono più alto, o più basso della voce, della pronunziazione più o men rapida ec. Un numero prodigioso d'individui scrive il vocabolo *sole*; tutte queste scritture presentano una diversità di caratteri e difficilmente si trova un carattere che non si possa distinguere da ciascun altro; intanto uno che legge questi diversi caratteri pronuncia l'istesso suono. Lo spirito nell'uso de' caratteri esercita dunque atti di analisi, e senza questo esercizio l'uso dei caratteri non potrebbe aver esistenza: egli dirige il suo pensiero alla sola figura prescindendo dalla qualità dell'inchiostro, e della carta, della grandezza diversa, e di alcune varietà ancora nella figura stessa; senza tutte queste astrazioni egli non potrebbe far uso dei segni.

Lo spirito ha dunque indipendentemente da segni il potere di *analizzare*, e di *generalizzare*. Io vi prego di leggere ciò che vi ho detto dell'esistenza delle idee generali nello spirito nel §. 120. della psicologia.

§. 234. Intanto bisogna confessare, che il linguaggio fa l'analisi del pensiero, ed egli bisogna determinare con precisione come il linguaggio sia un soccorso per l'analisi.

Colui il quale vuole comunicare altrui il proprio pensiero per mezzo de' segni è obbligato egli stesso di studiarlo; e di farne l'analisi, ed il linguaggio presenta a colui che ascolta successivamente i diversi elementi del pensiero, e glieli fa riunire. Così il linguaggio in colui che parla fa *analizzare* il pensiero, perchè, avendo colui che parla simultaneamente nello spirito le diverse parti di un pensiero, dee riguardarle una ad una per presentarle successivamente a colui che ascolta: quest'ultimo perciò non avrà presente tutto il pensiero, se non dopo averne avuto successivamente presenti le parti.

Presso l'individuo che parla la decomposizione del pensiero precede il linguaggio; essa n'è l'effetto presso colui che ascolta;

Il primo analizza per essere inteso, il secondo ricompono per intendere.

Se adunque ci si domanderà; qual soccorso ci presenta il linguaggio per l'analisi del pensiero? Noi, rispondendo con precisione alla proposta quistione, diremo: 1. Il motivo che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiero, ci obbliga ancora antecedentemente all'espressione ad *analizzarlo*; 2. Colui il quale vuol intendere un discorso che altri fa è obbligato a *sintetizzarlo*; ma questa sintesi è posteriore al discorso, ed una sua conseguenza necessaria: essa dipende dall'associazione delle idee, suppone atti di analisi.

Il linguaggio rende ancora più facile l'astrazione. L'astratto non essendo affatto nella natura, l'idea astratta non può apparir sola allo spirito; essa si presenta sempre a lui circondata dalle idee che si uniscono ad essa nell'immagine sensibile da cui è distaccata. L'uomo astratto non ha esistenza, ed allora che lo spirito vuole studiare la specie, egli la contempla negl'individui. L'idea astratta non esiste sola nello spirito, essa è associata a tutte le determinazioni dell'individuo; ma essa esiste sola nell'attenzione, e nell'analisi. Ora il segno essendo legato all'idea astratta, e non già alle determinazioni particolari, da cui è essa circondata, dirige subito lo sguardo dello spirito a quest'idea: esso gli presenta immediatamente il prodotto dell'analisi.

Ma spieghiamo meglio, come i vocaboli facilitano l'astrazione. Vi è una personificazione, la quale è permessa al filosofo, e di cui egli fa uso. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità. Il moto produce tutti i fenomeni che ammiriamo nell'universo sensibile*: egli riguarda la virtù come un agente, la felicità come una persona, egli personifica il moto. Or quale è l'origine di questa personificazione o *prosopopeja filosofica*? Lo spirito umano è limitato: la sua limitazione gl'impone il bisogno di dirigere il suo pensiero al modo, prescindendo dal soggetto; ma come non può concepirsi il modo come modo senza concepire la sua relazione al soggetto per potere interamente allontanare il pensiero dal soggetto, e concentrarlo tutto intero nel modo, fa d'uopo prescindere da questa relazione del modo al soggetto; ora ciò è lo stesso che concepire il modo come una cosa sussistente:

ciò, è un personificare il modo. Ora i vocaboli che denotano i modi, e che si dividono in concreti, ed in astratti, cioè in aggettivi e sostantivi adempiono mirabilmente a questo uffizio in coloro che ascoltano, ed ancora in coloro che parlano: Se io dico: *L'uomo virtuoso sarà felice*: quel *virtuoso* mi fa riguardar la virtù come un modo inerente all'uomo; ma se dico: *la virtù rende l'uomo felice*; io concepirò il modo, cioè la virtù, senza alcuna relazione al soggetto. Quando le astrazioni sono legate alle sensazioni sono più chiare: è questa una legge della nostra natura. Perciò gli esempj giovano molto alla chiarezza delle idee generali. (b) 119.

§. 235. Alcuni filosofi con *Condillac* pretendono che il giudizio stia tutto nei vocaboli, che lo spirito non formi giudizi, nè potrebbe formarli se non dopo avere imparato, o trovato il linguaggio: questa dottrina è falsa. Il verbo è con cui si esprime l'azione del giudizio è stato trovato, e si usa per esprimere l'atto della mente che giudica, non già per formarlo; questo atto è nello spirito antecedentemente al vocabolo, ed indipendentemente da esso. Ma l'influenza dei vocaboli nella formazione di alcune idee complesse merita una particolare attenzione. Noi abbiamo tutti l'idea dell'unità, abbiamo già spiegato l'origine di questa idea. Noi possiamo ripetere questa idea, e così formarci le idee complesse de' diversi numeri. Ora supponghiamo che non abbiamo alcun nome di numero, e tentiamo di calcolare co'soli vocaboli *uno* e *più*. Noi non possiamo fare altra cosa se non che dire: uno più, uno più uno, più uno, più uno *ec.* Ora così nè io nè voi che ascoltate possiamo acquistare l'idee delle diverse collezioni che costituiscono i numeri un poco grandi; non saremo certamente nel caso di avere idee del numero 1000, e del 999, e distinguere queste idee l'una dall'altra. Dopo un certo numero di volte che abbiamo ripetuto più uno, non ci rimane che una idea vaga di numero; siamo nell'impossibilità di distinguere numeri che nascono in seguito da questa ripetizione. Quale è la ragione di questo fatto? Noi abbiamo due spezie di pensieri complessi, una è di quelli che tutti interi sono insieme presenti allo spirito, l'altra è di quelli che lo spirito non può abbracciare con un solo sguardo, e che egli può solamente rivedere con una serie di atti successivi. Una vasta città, un

ampio palagio, una armata che occupa una vasta estensione; di terreno non possono vedersi in un colpo di occhio; è necessario percorrerli successivamente per vederli tutti interi: «

Non vi ha scienza, di cui lo spirito possa con un pensiero attuale abbracciare tutto il complesso della verità. Chi mai in una lunga dimostrazione di una verità geometrica potrà dire di aver presenti insieme tutte le diverse proposizioni che la compongono? In tutti questi casi si dice che lo spirito è in possesso dell'intero pensiero, allora che dopo d'averlo avuto è nel caso di percorrerlo di nuovo parte a parte. Ora tutto questo procedimento del pensiero è un effetto della memoria, o per dir meglio dell'immaginazione: l'esercizio dell'immaginazione, come abbiamo detto nella psicologia, è sotto la legge dell'associazione delle idee; le idee si associano, quando sono distinte l'una dall'altra; ove tutto è uniforme non vi ha associazione. Applichiamo l'esposta dottrina alle idee dei numeri. Supponghiamo che lo spirito possa abbracciare con un solo sguardo cinque unità, e non più di cinque, vale a dire, che nel mentre ha l'idea dell'unità, possa ritenere ancora il sentimento di soli quattro atti di sintesi, coi quali si eseguono quattro addizioni dell'unità con se stessa; è evidente che i numeri 100, e 99 non possono abbracciarsi con un solo sguardo; per poter dunque lo spirito avere idee distinte di questi numeri è necessario che ne possa percorrere successivamente i diversi elementi; e conseguentemente è necessario che ciascun passo dell'immaginazione possa legarsi col seguente, e che ciascuno sia distinto dall'altro. Ciò supposto se io associo al segno 100 i segni 99 \dashv 1, a 99, 98 \dashv 1, a 98, 97 \dashv 1, a 97, 96 \dashv 1, a 96, 95 \dashv 1, a 95, 94 \dashv 1; e così di seguito sino a 2, a cui associo 1 \dashv 1; io avrò parte per parte scorsa tutta l'idea complessa del numero 100, e ciascun atto di sintesi si legherà all'altro, perchè è dall'altro distinto, ora esso ne è distinto per la diversità dei segni. Difatto l'atto della sintesi 99 \dashv 1 è distinto da quello di 98 \dashv 1; per i due segni diversi 99, 98. Togliete questi segni, questi due atti saranno riguardati dallo spirito come identici, essi denoteranno tutti e due l'addizione dell'unità ad un numero vago, ad una moltitudine indeterminata; e perciò saranno incapaci di legarsi nello spirito, e di riguardarsi come due elementi prossimi del numero cento. Se dopo di aver ag-

del pensiero, e l'ha ancora dotato delle mani per rendere permanente co' caratteri alfabetici il discorso passeggero; ma questa organizzazione è ancora in armonia colla legge dell'associazione delle idee, d'onde dipende l'efficacia del linguaggio parlato, e scritto. Adempiamo dunque la nostra augusta destinazione, cercando la verità, ed amandola.

§. 237. Ma vediamo brevemente come il linguaggio *analizza* il pensiero. Ogni raziocinio consta necessariamente di tre giudizi; abbiamo dimostrato questa verità nella logica; ora nel momento che lo spirito pronuncia un'illazione, dee avere insieme presenti le premesse; il raziocinio con tutte le sue parti esiste dunque simultaneamente nello spirito; ma nel linguaggio i tre giudizi esistono successivamente l'uno dopo l'altro, il linguaggio fa dunque l'analisi del raziocinio. Ogni giudizio consta di un soggetto, di un predicato, e della azione dello spirito che stabilisce un rapporto fra il soggetto ed il predicato;

sare la glottide, dipende la voce; i suoni articolati dalle modificazioni della voce, alle quali concorrono i movimenti della lingua, delle labbra e delle altre parti della bocca. Lo strumento della voce è la laringe, specie di scatola cartilaginea, posta alla parte superiore dell'aspera arteria. Le cartilagini sottili ed elastiche formanti le sue pareti sono unite da membrane, e mosse l'une sull'altre da molti piccoli muscoli, chiamati intrinseci della laringe. La glottide lunga da 40 a 44 linee in un uomo adulto, e larga da 2 a 3. è la parte più essenziale della laringe. La voce è un fenomeno espiratorio: per produrla i muscoli intrinseci della laringe si contraggono, mettendo i lati e l'apertura della glottide in differenti stati secondo la diversità de' suoni. Il Dodart suppone la laringe uno strumento a flato il Ferrein la riguarda come uno strumento a corda. Forse riunisce il doppio meccanismo di queste due specie di strumenti.— La voce formata nel passaggio dell'aria per la glottide, diviene più intesa e sonora per le riflessioni che l'aria prova nella bocca e nelle anfrattuosità nasali, e la sua forza dipende dal volume d'aria che può essere in un tempo cacciata dal polmone, e dalla maggiore o minore capacità di vibrare, di cui godono le pareti del canale che la trasmettono al di fuori.

ora nel momento di questa azione lo spirito dee aver presente l'idea del soggetto, e del predicato; ed il linguaggio presenta separatamente e successivamente tutti questi elementi del giudizio; il linguaggio dunque *analizza* il giudizio. Il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso*, ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*. Ogni discorso è dunque composto di proposizioni.

Alcuni logici pretendono che le domande, i dubbj, i desiderj, le preghiere, debbano escludersi dal numero delle proposizioni, poichè non contengono nè affermazioni, nè negazioni; ma questa opinione non è esatta. È vero che ogni orazione, la quale non afferma, nè nega, non è proposizione; ma è falso che le domande, le preghiere, i comandi non affermino, nè neghino. Quando dico: « *fate ciò, andate là* » esprime in effetto: io voglio, io desidero che voi faciate ciò, che andiate là: affermo dunque del *me*, un desiderio, una volontà. La stessa cosa è visibile nel modo interrogativo; « *avete voi finito? siete voi pronto?* » queste espressioni significano: *io vi domando, io desidero sapere*, se ec; significano dunque tanti giudizi formati su di me stesso. Ogni discorso è perciò una serie di proposizioni, ancorchè esprima le diverse affezioni del nostro spirito.

Nel giudizio sono necessarie le idee del soggetto, e del predicato, e l'azione dello spirito; i vocaboli dunque o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o l'azione dello spirito su questi oggetti; ecco il principio generale della classificazione de' vocaboli, e su cui dee poggiare la metafisica del linguaggio.

§. 238. Gli oggetti de' nostri pensieri essendo come abbiamo detto, o soggetti, o modi di soggetti, i vocaboli istituiti a significare si i soggetti che i modi chiamansi *nomi*; quelli che significano i soggetti chiamansi *nomi sostantivi*, come *terra*, *sole*, *corpo*. Quelli che significano i modi, nel tempo stesso denotando il soggetto a cui convengono, chiamansi *nomi aggettivi*, come *rosso*, *bianco*, *pesante*, *sapiente*.

Ma quando esercitando un atto di analisi si concepiscono questi modi senza riferirli ad un determinato soggetto, perchè allora in qualche maniera sussistono nell' intelletto da se soli, si esprimono ancora co' nomi sostantivi, come *roschezza*, *bianchezza*, *saggezza*. Questa specie di sostantivi costituisce i vocaboli propriamente chiamati *i termini astratti*.

1. Gli aggettivi hanno dunque due significati, l'uno distinto, che è quello del modo, l'altro confuso, ch'è quello del soggetto; ma quantunque più distinto sia il significato del modo, esso è nondimeno indiretto; dove diretto è quello del soggetto tuttochè confuso. La parola *bianco* significa direttamente, ma confusamente il soggetto, e indirettamente *bianchezza*, tutto che distintamente; poichè *bianco* vuol dire *ciocchè ha bianchezza*. Questo *ciocchè* è il soggetto, incognito, ma positivo che è involupato nella nostra percezione primitiva di un corpo che ci desta la sensazione di bianchezza. Vi ho fatto quest'osservazione nel §. 100. della psicologia; e qui mi è tornato in acconcio di confermarvela.

2. Gli elementi del giudizio sono, come abbiain detto, le idee del soggetto, e del predicato, e l'azione dello spirito che stabilisce il rapporto fra il soggetto, ed il predicato; per esprimere le idee del soggetto, e del predicato esistono i nomi sostantivi, ed aggettivi; quel vocabolo poi destinato ad esprimere l'azione dello spirito che stabilisce il rapporto fra il soggetto ed il predicato, chiamasi *verbo*, vocabolo latino, che significa parola, come se volessimo dirlo la *parola* per eccellenza, ed è quella di fatti, senza di cui non vi potrebbe essere vera proposizione. Il verbo esprime l'azione dello spirito che unisce il predicato al soggetto, quando è solo; esprime poi quella che separa il predicato dal soggetto, quando è accompagnato dalla particella negativa.

3. Ogni proposizione dunque è di necessità, quando *analizza* esattamente il giudizio, composta di tre termini, del nome sostantivo, del nome aggettivo, e del verbo o solo, o unito colla particella negativa. *La neve è fredda*: *neve* è il sostantivo, *fredda* è l'aggettivo, *è* il verbo.

4. L'atto dello spirito che afferma o nega è un atto semplice; è impossibile concepire una metà, una terza parte ec. dell'affermazione, o della negazione; quindi per esprimere la semplicità dell'atto che nega sarebbe stato necessario che il verbo con una sola parola esprimesse la negazione; ma nella nostra lingua, e forse generalmente in tutte le lingue, si è stimato di usare lo stesso verbo per la negazione che per l'affermazione aggiugnendovi per distinguere la negazione dall'affermazione un altro segno.

Sarebbe un errore il credere che il soggetto del giudizio sia espresso da soli nomi sostantivi; molte volte l'attributo non conviene al soggetto, se non in quanto questo è modificato in un certo modo per esprimere queste modificazioni del soggetto si adoperano gli aggettivi, i quali, in conseguenza fanno parte dell'espressione del soggetto del giudizio. Così se dico: *il corpo pesante non sostenuto cade*: il soggetto del giudizio è espresso da queste parole: *Il corpo pesante non sostenuto*; delle quali le parole *pesante*, e *sostenuto* sono aggettivi. Quindi è che nella proposizione bisogna distinguere il soggetto logico dal soggetto grammaticale. Il primo consiste nel complesso di tutti le parole le quali esprimono il soggetto del giudizio; il secondo consiste nel sostantivo a cui si riferiscono tutte le altre parole: così il vocabolo *corpo* nell'esempio rapportato costituisce il soggetto grammaticale. Ora è evidente, che il soggetto logico suppone il soggetto grammaticale.

L'attributo del giudizio sembra di dover essere sempre espresso dall'aggettivo, come in questa proposizione: *il sole è luminoso*. Nulladimeno molte proposizioni sembrano insinuare il contrario. *Pietro è uomo: il cane è animale: il triangolo equilatero è triangolo*: gli attributi di tutte queste proposizioni sono sostantivi. Ma tutte queste proposizioni sono espressioni accorciate del giudizio, esse equivalgono alle seguenti: *Pietro è un individuo, la specie di cui è l'uomo, o pure: Pietro è compreso nella specie degli uomini; il cane è una specie del genere animale; o il cane è compreso nel genere degli animali: il triangolo equilatero è una specie, di cui il triangolo è genere; o pure: il triangolo equilatero è compreso sotto il genere de' triangoli*.

In tutte queste proposizioni fa d'uopo distinguere l'attributo grammaticale dall'attributo logico. Il grammaticale consiste nell'aggettivo, a cui si riferiscono tutti gli altri vocaboli; il logico in tutti i vocaboli che esprimono l'attributo del giudizio. Così nella proposizione rapportata; *Pietro è compreso nel genere degli animali*; l'aggettivo *compreso* è l'attributo grammaticale, i vocaboli, *compreso nel genere degli animali*, esprimono l'attributo logico. Nell'attributo logico vi dee sempre essere un aggettivo, o espresso, o sottinteso. Difatto,

se il giudizio consiste in un pensiero; con cui si pensa che un oggetto è o non è di tale, o tal maniera; e se dall'altra parte niuna sostanza può affermarsi di un'altra segue che l'attributo del giudizio nel pensiero dee riguardarsi sempre, come un modo che conviene, o che non conviene al soggetto; perciò quando il linguaggio decompone esattamente il giudizio, dee sempre nell'espressione dell'attributo farvi entrare l'aggettivo. L'aggettivo è per lo più compreso nel verbo. Il verbo *essere* chiamato verbo *sostantivo*, è il solo vocabolo che sia semplicemente verbo: sia per abbreviare, sia per variare il discorso ne sono stati inventati degli altri che esprimono nello stesso tempo il verbo essere e l'attributo. Il dire: *Dio vede ciocchè facciamo, e non ignora ciocchè pensiamo*, vale lo stesso che *Dio è veggente di ciocchè siamo facienti, e non è ignorante di ciocchè siamo pensanti*. I verbi che esprimono ancora l'attributo si chiama *attributivi* o *concreti*. Concludiamo che l'aggettivo è sempre nel pensiero, ma non sempre nella espressione. Ma ammettendo che nell'espressione del giudizio si adoprano sovente de' sostantivi per denotare l'attributo, fa d'uopo sempre distinguere l'attributo logico dallo attributo grammaticale.

§. 239. Allora che formate il seguente giudizio: *il corpo è pesante*: intendendo per *corpo* un'estensione solida, il risultamento di questo giudizio si è di unire l'idea del peso a quella del corpo; ora dopo, di questa unione potete continuare, come abbiamo osservato, la vostra sintesi, e dire, *il corpo pesante non sostenuto cade*; ora in questa proposizione il soggetto è un solo, ma è insieme *complesso*, essendo il prodotto di una sintesi. Similmente in questa proposizione. *Dio Onnipotente, creatore del mondo visibile, distribuirà la ricompensa dovuta agli uomini virtuosi*: non vi sono che un soggetto, ed un predicato, ma sì l'uno che l'altro son complessi.

Il soggetto, e l'attributo complessi racchiudono altre proposizioni, le quali possono chiamarsi *incidenti*, e che parimenti sono parti del soggetto, e dell'attributo, essendo congiunte ad esse mediante il pronome relativo *che* o il *quale*, di cui è proprio l'unire insieme molte proposizioni in modo che ne compongano una sola. Così l'ultima proposizione rapportata in esempio può tradursi così: *Dio Onnipotente, il quale è crea-*

tore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale è loro dovuta. La proposizione, *il quale è creatore del mondo visibile*, fa parte del soggetto della proposizione intera; e la proposizione, *la quale loro è dovuta* fa parte dell'attributo; e tutte e due si chiamano proposizioni *incidenti*. Da ciò segue che non bisogna confondere le proposizioni *composte* colle proposizioni *complesse*.

Le prime son quelle, in cui vi ha moltitudine di soggetti, o di predicati, come; *Cicerone fu oratore e filosofo. Cicerone, e Demostene furono i più grandi oratori dell' antichità.* Le seconde son quelle, le quali sebbene abbiano un solo soggetto, ed un solo attributo, pure l'uno di essi, o tutti due, o il verbo medesimo, è complesso, cioè abbraccia più parole indicanti più idee. Le proposizioni *incomplesse* son poi quelle i cui termini son tutti semplici, e indicanti ciascuno una sola idea. Se io dirò: *Iddio è onnipotente*, la proposizione sarà *incomplessa*, perchè altro non comprende fuori che i termini necessarj. Quando le due idee, che costituiscono il soggetto, ed il predicato del giudizio, sono espresse da due soli termini e questi termini sono semplicemente affermati l'uno dell'altro, la proposizione è *semplice incomplessa*; quando uu de' due termini o tutti due sono complessi; cioè composti di più termini, o pure la affermazione riceve degli agglunti che la modificano, la proposizione è *semplice complessa*.

La complessione può sempre esprimersi con una proposizione incidente, e perciò può dirsi che se il pronome relativo non è sempre espresso, vi è nondimeno in qualche maniera sempre sottinteso; perchè può esprimersi volendosi senza cangiare la proposizione, essendo tutt'uno il dire: *Dio onnipotente, o Dio, il quale è onnipotente.*

Le proposizioni incidenti sono di due sorte: alcune possono chiamarsi *semplici spiegazioni*, cioè quando l'aggiunta niente cangia nell'idea del termine, perchè ciò che vi aggiunge generalmente le conviene, e con tutta la sua estensione, come: *Iddio il quale è onnipotente, ha creato il mondo.* Le altre possono chiamarsi *determinazioni*: perchè ciò che si aggiunge a un termine non gli conviene con tutta la sua estensione, ma ne restringe, e ne determina il significato, come; *gli uomini virtuosi non offendono i diritti degli altri:* nel primo esem-

pio può omettersi la proposizione incidente, il cui attributo conviene sempre al soggetto Dio: laddove nel secondo non può omettersi.

Se io dico: *Dio certamente esiste*: quel *certamente* modifica l'affermazione, e questa complessione può anche esprimersi con una proposizione incidente, dicendo: *E' certo che Dio esiste*. Similmente dicendo: *io asserisco, che la terra è rotonda*: *io asserisco* è una proposizione incidente che dee far parte di qualche cosa nella proposizione principale. Queste proposizioni sono dunque complesse riguardo al verbo, cioè riguardo alla loro forma.

Di queste proposizioni complesse, ove la complessione cade sul verbo, e non sul soggetto, o su l'attributo, i filosofi hanno specialmente osservato quelle che chiamansi *modali*; perchè l'affermazione, o la negazione vi è modificata da uno di questi quattro modi, *possibile, contingente, impossibile, necessario*. Così dicendosi; *è necessario che il cerchio abbia i raggi uguali*; *è impossibile che il cerchio abbia i raggi disuguali*; *è possibile che un uomo viva duecento anni*; *accade che anche gli uomini più accorti rimangano ingannati*, si fanno delle proposizioni *modali*, che sono proposizioni complesse riguardo alla forma.

§. 240. Abbiamo detto che in questa proposizione: *Dio onnipotente, il quale è creatore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale loro è dovuta: il quale, e la quale* sono i soggetti di due proposizioni incidenti; ora il soggetto grammaticale di una proposizione è sempre un nome sostantivo; *il quale o la quale*, o pure *che*, non sono nomi: questi vocaboli fanno dunque le veci del nome, e perciò si è loro data la denominazione di *pronome*; e siccome fanno l'ufficio di congiungere la proposizione incidente alla principale; perciò questa voce *quale, che*, si è chiamata *pronome relativo*.

L'azione della parola nella proposizione suppone la persona che parla, quella a cui si parla, e ciò di cui si parla, che è il soggetto della proposizione. Quando il soggetto grammaticale della proposizione è la persona che parla, il vocabolo che l'esprime si chiama *il pronome della prima persona*. Quando è la persona, a cui si parla, il vocabolo che l'esprime chiamasi *il pronome della*

seconda persona: quando il soggetto della proposizione è diverso dalla persona che parla, e da quella a cui si parla, se esso significa l'identità di un oggetto nominato, nell'atto medesimo che ne risveglia l'idea, si chiama *il pronome della terza persona*. I pronomi delle persone prima, e seconda sono *io*, e *noi* per la prima, *tu* e *voi* per la seconda. I pronomi della persona terza sono *egli*, o *esso*, e *desso*, *lo stesso*, o *il medesimo*, *questi*, o *costui*, *chi*, *altri*, *altrui*, *quegli*, *colui*, *costei*, o *cotestui*, *che*, o *il quale*. Quanto a' pronomi delle persone prima, e seconda pare che non debbano collocarsi fra i pronomi, essendo essi veri sostantivi universali che significano una o più persone che parlano, o che ascoltano. Lo stesso dee dirsi del pronome *se*, chiamato *pronome reciproco*.

Riguardo al pronome relativo, questo ha qualche cosa di comune cogli altri pronomi della persona terza, e qualche cosa di proprio. Ciò che ha di comune si è che si pone invece del nome, e più generalmente ancora degli altri pronomi mettendosi per tutte le persone. *Io il quale son calabrese; voi che siete pugliese; egli che è napoletano*.

Ciò che ha di proprio si è, che, come abbiain detto, la proposizione in cui esso entra può far parte del soggetto, o dell'attributo di un'altra proposizione che si chiama principale. Sul che bisogna aggiungere a ciò che abbiain detto, che il pronome relativo può essere o soggetto, o parte dell'attributo della proposizione incidente; così in questa proposizione: *Id-dio, che io amo, è onnipotente*: il pronome relativo *che* fa parte dell'attributo della proposizione, *che io amo*. Questa proposizione significa *io sono amante del quale*, ed i vocaboli *amante del quale* esprimono l'intero attributo.

Il relativo (1) alcune volte perde il suo uso di pronome, e ritiene quello di congiungere una proposizione con un'altra. Così nella proposizione: *io sono persuaso, che un Dio esiste*,

(1) *A tutto rigore il vocabolo che, usato per congiungere le proposizioni, è ben distinto dal vocabolo che, usato in luogo dei relativi il quale, la quale, i quali, le quali ec.; tanto è vero che nella lingua latina si usa una voce diversa affatto, come sarebbe ut, oppure si dà un giro particolare alla sintassi, come: Hominem experiri multa paupertas jubet.*

serve a congiungere le due proposizioni: *io son persuaso, un Dio esiste*, e non fa parte né del soggetto, né dell' attributo di alcuna. Vi sono dunque alcuni vocaboli, i quali servono ad enunciare i rapporti di diverse proposizioni, e questi vocaboli si chiamano *congiunzioni*.

Una proposizione alle volte è opposta a quella che la precede, alle volte ne dipende come da una condizione necessaria, alle volte le serve di complemento. Siffatti rapporti delle proposizioni debbono essere espressi, ed i vocaboli che gli esprimono si chiamano congiunzioni. Così dicendo: *il sole sorge su l'orizzonte, e le tenebre spariscono*: si enunciano due proposizioni complete, e la parola *e* che serve a legarle indica che il fenomeno della luce è prodotto dalla presenza del sole su l'orizzonte: la parola *dunque* denota la connessione fra l'illazione, e le premesse di un raziocinio. Nell'esempio rapportato di sopra la proposizione *un Dio esiste* serve di complemento all'altra *io son persuaso*, e la parola *che* serve a denotare questo rapporto di complemento.

Siffatto rapporto è indicato pure assai spesso da una variazione nella forma del verbo. Così dicendosi: *gli uomini sarebbero felici, se fossero virtuosi*: la congiunzione *se* indica il rapporto di supposizione che esiste fra le due proposizioni, e questo stesso rapporto è indicato dalla forma del verbo *sarebbero*. E queste variazioni di verbi son quelle che diconsi *modi*.

Egli non bisogna confondere le congiunzioni colle *preposizioni*: le prime servono a denotare i rapporti delle proposizioni, le seconde i rapporti de' vocaboli che costituiscono la proposizione. I rapporti fra le parole che costituiscono una proposizione possono essere indicati diversamente; alcuna volte dal sito delle parole stesse. Così dicendo: *Pietro ama Paolo*, Paolo si riguarda come l'oggetto dell'amore di Pietro, e questo rapporto di oggetto dell'azione è indicato dal sito; poichè se si dicesse *Paolo ama Pietro*, il rapporto cambierebbe, e la proposizione avrebbe un altro senso. Alle volte questo rapporto è indicato da una diversa desinenza; così nella lingua latina dicendo *Paulus amat Petrum*, la desinenza in *um* di *Petrum* indica il rapporto; e perciò cambiando l'ordine de' vocaboli, questo rapporto non lascia di esservi denotato; perciò può dirsi ancora *Petrum amat Paulus*. Queste diverse desinen-

ze de' vocaboli costituiscono i casi nelle lingue che ne hanno, e le diverse persone non meno che i tempi diversi; alcune volte questi rapporti sono indicati da parole a ciò destinate che si allogano avanti la parola che è in rapporto colla precedente. Queste parole chiamasi *preposizioni*, che significa *mettere avanti*. Così dicendo: *scrivo una lezione di filosofia*, la parola *di* è una preposizione, (1) e serve ad indicare il rapporto di *filosofia a lezione*.

Comunemente si numerano otto parti di discorso, ossia otto specie di parole; *nome, verbo, pronome, participio, preposizione, avverbio, congiunzione, interjezione*. Il participio è un aggettivo, che trae la sua origine dal verbo; così il participio *amante, sedente* sono aggettivi derivati dai verbi *amare, e sedere*. Il desiderio di abbreviare il discorso ha dato luogo agli avverbi, poichè essi denotano con un solo vocabolo ciò che non potrebbe denotarsi se non che per mezzo di una preposizione, e di un nome; così *saviamente* è lo stesso che *con saggezza*. Le *interjezioni* o *interposti* equivalgono ad un'intera proposizione: così *ahi* equivale alla preposizione *io son dolente, o io sento dolore* ed esprime poi la sensazione di dolore che uno ha con molto maggiore energia che nol farebbe la proposizione medesima, accostandosi la voce *ahi* ad uno di quelli gridi che il dolore tira naturalmente da un appassionato:

Io non iscrivo un trattato di grammatica; ma ho dovuto parlare de' vocaboli per farvi conoscere come il linguaggio fa l'analisi del pensiero. Una più ampia cognizione delle diverse specie de' vocaboli, di cui ho parlato, potete averla leggendo le grammatiche generali che molti autori hanno scritto. La prima si è quella composta da *Lancellotto* ed *Arnaldo*: questa opera sarà sempre un'opera luminosa e classica nella metafisica del linguaggio, ed io non posso che raccomandarne la lettura, a preferenza di tante altre, e particolarmente di quella del conte *Tracy*, il cui sistema sul pensiero sembrandomi falso, quello sul linguaggio mi sembra falso ancora; ma ciò non ostante si trovano nella grammatica di *Tracy* delle utili osservazioni.

(1) I grammatici chiamano segnacasi questi vocaboli *di, a da ec.*; le *preposizioni* sarebbero *con, presso; ec.*

Io vi soggiungo qui, che per la cognizione di ciascuna lingua è necessario di conoscere il vocabolario, la diversa desinenza de' vocaboli, e la *sintassi*; il che vale quanto dire, che bisogna conoscere i valori de' vocaboli da' quali si compone, ed i segni per denotare i diversi rapporti dei vocaboli fra di essi. La conoscenza de' segni quali che sieno, i quali denotano i rapporti de' vocaboli fra di essi, costituisce la *sintassi*. Così è una regola della sintassi italiana, che il vocabolo il quale denota l'oggetto dell'azione dee essere dopo il verbo attivo, cioè del verbo denotante oltre dell'affermazione un'azione; e che perciò dee dirsi, *Paolo ama Pietro*, quando Pietro è l'oggetto dell'amore di Paolo, come è una regola della sintassi latina quella che prescrive doversi l'oggetto dell'azione mettere all'accusativo.

RIASSUNTO DELLA IDEOLOGIA PER DOMANDE;
E RISPOSTE.

D. Che cosa è *idea*?

R. L' *idea* è il risultamento della meditazione su gli oggetti presentati allo spirito dalla sensibilità, e dalla coscienza.

D. Non vi è alcuna differenza fra la prima operazione dell' intelletto, chiamata semplice *apprensione*, o *percezione*, e l' *idea* propriamente detta?

R. L' *idea* può riguardarsi come il termine dell' atto chiamato *percezione* o semplice *apprensione*; o sia come una modificazione interna dell' anima derivante dall' azione di percepire.

D. Che cosa è l' *ideologia*?

R. L' *ideologia* è la scienza dell' origine, e perciò della natura delle nostre idee.

D. Di quali idee dee occuparsi l' *ideologia*?

R. Delle idee *essenziali* all' umano intendimento.

D. Spiegateci ciò più chiaramente.

R. Vi sono idee *essenziali* all' umano intendimento, e ve ne son di quelle che non sono tali; e che perciò si possono chiamare *accidentali* all' intendimento. Le prime si trovano universalmente in tutti gli uomini; non può dirsi lo stesso delle seconde. Nissun uomo può esser privo dell' idea del proprio corpo, e del di fuori, quale che siasi, nè del proprio *me pensante*; ma può un uomo non aver l' idea del coccodrillo, o dell' elefante; e se è un cieco nato, anche del cielo stellato.

Le idee *essenziali* all' umano intendimento son quelle che la meditazione, cioè l' uso delle facoltà di analisi e di sintesi, sviluppa naturalmente dal *me sensitivo di un fuor di me*.

D. L' *idea* del proprio corpo essendo una *idea essenziale* all' umano intendimento, ditemi come gli uomini distinguono il proprio corpo da' corpi esterni?

R. Il corpo *nostro* è quello, in cui ci sembra di sentire e di essere, in cui si possono produrre immediatamente de' moti col

solo nostro volere; e quello eziandio che ci è incessantemente presente.

D. Che cosa è l'anima che sembra reggere il proprio corpo?

R. L'anima è ciò che ha delle sensazioni, e de' pensieri quali che sieno.

D. Da ciò sembra che dobbiamo riguardar l'anima come una cosa distinta dalle sensazioni, e da' pensieri quali che sieno. Questa illazione, che sembra scendere dall'idea che ci abbiain formato dall'anima, è ella giusta?

R. E' giusta ed incontrastabile.

D. Ma questa cosa che costituisce l'anima, e che suole chiamarsi eziandio *sostanza dell'anima*, o *essenza dell'anima*, che cosa è essa mai?

R. Noi non ne abbiamo una nozione determinata, o particolare; ma sappiamo che è una cosa *sussistente*; e ad una cosa sussistente diamo il nome di *sostanza*, come ad una cosa inerente alla sostanza diamo il nome di *qualità*, di *accidente*, di *modo*, di *modificazione*, ec.

D. Abbiamo noi dunque una nozione generale della *sostanza*?

R. Certamente l'abbiamo; se non avessimo una nozione della sostanza, non ne avremmo alcuna della *qualità* che è la correlativa della sostanza. La distinzione de' nomi *sostantivi* dagli *aggettivi*, la quale si trova in tutte le lingue, dimostra che tutti gli uomini hanno l'idea della *sostanza*, e della *qualità*.

D. Ma donde vien essa in noi l'idea di sostanza e la correlativa di qualità?

R. Dall'esperienza, o sia dall'analisi de' sentimenti, o dello percezioni del *me*, e di *un di fuori*. Ella è una nozione *oggettiva* tanto riguardo all'origine che riguardo al valore.

D. L'anima umana è una sostanza; ma eziandio un corpo si mostra a noi come una sostanza, sarebbe forse l'anima umana un corpo?

R. E' impossibile che l'anima umana sia un corpo. Facendo l'analisi della coscienza del *me* pensante, si vede evidentemente che l'anima umana l'*io* si mostra rigorosamente uno in tutte le funzioni del pensiero cioè semplice assolutamente ed indivisibile.

D. Come abbiamo chiamato questa semplicità assoluta del *me* pensante?

R. L'abbiamo chiamato *l'unità metafisica del me*.

D. Fatemi vedere più chiaramente questa unità metafisica del soggetto pensante.

R. Il soggetto pensante nel raziocinio deduce un giudizio da altri giudizi. Ora quest'azione deduttiva appartiene necessariamente ad un soggetto semplice ed indivisibile; poichè I. non vi è alcuna parte nella deduzione: II. la deduzione appartiene ed è inerente allo stesso soggetto, a cui appartiene ciascun elemento dell'illazione, e ciascun elemento delle premesse; non si trova dunque la pluralità de' soggetti nel raziocinio, ma l'identità e l'unità assoluta dello stesso soggetto.

D. Si distinguono più specie di unità?

R. Se ne possono distinguere due, cioè l'*unità metafisica*, e l'*unità sintetica*. Questa seconda può dividersi in *unità sintetica del pensare*, ed in *unità fisica*. L'unità metafisica è assoluta. La sintetica è condizionale (Ideologia §. 475, 476, 480, 484, 482, 483, 484).

D. Abbiamo già conosciuto I. la sostanzialità dell'anima: II. la sua unità metafisica, che si chiama eziandio *spiritualità*: III. le sue diverse modificazioni, o modi di essere. Ora da ciò sembra che l'anima non solamente sia una sostanza ma eziandio che essa sia una *causa efficiente* di alcune sue modificazioni; intanto Hume nega l'esistenza della nozione di *causa efficiente*. Che cosa si dee pensare di questa dottrina di Hume?

R. La dottrina di Hume su la causalità è falsa. La coscienza ci attesta che l'anima è il principio o la causa efficiente dei proprii voleri. In tutte le lingue vi sono de' vocaboli che indicano la causalità, tali sono nella lingua italiana, *dunque*, *perciò*, *in conseguenza*, *perchè* ec.

D. Pare che le nozioni di *azione*, e di *passione*, le quali son legate a quella di causalità, sono anche nozioni essenziali all'umano intendimento.

R. Così è. La distinzione de' verbi attivi e passivi, che si trova in tutte le lingue, deriva per lo appunto da queste nozioni.

D. Da quanto avete detto circa la sostanza e la causa sembra che la relazione fra la qualità e la sostanza, e quella fra l'effetto e la causa sieno due relazioni *oggettive*, e perciò *reali*.

R. Ciò che dite è una verità. Vi sono due relazioni reali fra l'esistenze: una è quella della modificazione o qualità al soggetto; l'altra è quella dell'effetto alla causa. Una modificazione ha due relazioni reali colla sostanza, una è quella della modificazione al soggetto, l'altra è quella dell'effetto alla causa. La causa della modificazione può essere lo stesso soggetto della modificazione o un soggetto diverso.

D. Queste due verità: I. *Non può esservi qualità senza una sostanza, a cui la qualità sia inerente.* II. *Non può esservi effetto senza una causa,* sono esse verità contingenti, o pure necessarie?

R. Sono verità necessarie, e perciò identiche.

D. Fatemi conoscere ciò con chiarezza.

R. La qualità è una esistenza inerente; una qualità senza sostanza sarebbe dunque una esistenza inerente, e non inerente insieme. Più, la qualità è un modo di essere; ed un modo di essere senza l'essere sarebbe un modo di essere, e non un modo di essere insieme. E' dunque una verità identica, e necessaria, *che la qualità non può essere senza la sostanza.*

D. Dimostratemi colla stessa chiarezza, *che non può esservi alcun effetto senza una causa che lo faccia essere.*

R. L'effetto è ciò che incomincia ad essere. Tutto ciò che è esistente, o è indipendentemente da qualunque supposizione o pure dipendentemente da qualche supposizione. Nel primo caso è esistente assolutamente, e non incomincia ad essere, e perciò non è un effetto; il che è contro l'ipotesi; nel secondo caso la esistenza che si suppone, da cui l'effetto dipende, è una causa efficiente. La proposizione dunque: *non vi è effetto senza una causa,* è una verità dimostrata per mezzo del principio di contraddizione.

D. Fatemi conoscere con maggior chiarezza, *che ciò che incomincia ad essere non esiste assolutamente.*

R. Ciò che incomincia ad essere dee esser preceduto da qualche cosa, sia essere, sia una durata vòta; poichè ciò che non è preceduto da alcuna cosa non incomincia ad essere, ma è esso il primo essere innanzi a cui nulla vi è. Ciò che è preceduto da qualche cosa non esiste se non che nella supposizione della cosa che lo precede; non esiste dunque assolutamente.

D. Ma nel caso che un essere fosse solamente preceduto da una durata vòta non esisterebbe esso senza una causa efficiente?

R. Un essere, che incomincia ad essere, non può avere una relazione di dipendenza con una durata vòta; poichè la durata vòta, da cui si vuol preceduto, non è più, quando esso incomincia ad essere; la sua relazione di dipendenza sarebbe dunque una dipendenza non dipendenza, il che è una contraddizione.

D. Le due relazioni reali, di cui abbiamo parlato, son esse le sole che lo spirito concepisce fra le cose?

R. Oltre delle relazioni reali lo spirito pone fra le sue idee, ed eziandio fra le cose alcune relazioni *logiche* che sono solamente in lui e non hanno alcun archetipo reale al di fuori di lui. I termini di queste relazioni logiche sono reali, ed il fondamento di esse, ch'è la natura positiva de' termini, è anche reale; ma le relazioni sono interamente soggettive, e nei solo pensare.

D. Quali sono queste relazioni logiche?

R. Sono le relazioni d' *identità*, e di *diversità*, donde derivano quelle di *uguaglianza* di *disuguaglianza* ec.

D. Come si chiama l'operazione dello spirito che percepisce queste relazioni logiche?

R. Si chiama *sintesi ideale*, la quale si divide in sintesi *ideale oggettiva*, ed in *sintesi ideale soggettiva*.

D. La distinzione delle due specie di relazioni, cioè delle reali e delle logiche, è ella importante in filosofia?

R. Questa distinzione è di somma importanza. Essa c' insegna a risolvere un problema principale in filosofia, il quale è: *che cosa vi ha di oggettivo nelle conoscenze, e che cosa vi ha di soggettivo?*

Essa ci fa distinguere due specie di esperienza, cioè l'esperienza *primitiva*, la quale è composta di soli elementi oggettivi, e l'esperienza *comparata*, la quale è composta di elementi oggettivi, e soggettivi insieme.

D. Si può forse la percezione delle relazioni logiche riputare un errore, ed una illusione del nostro spirito?

R. Niente affatto di ciò. La percezione delle relazioni logiche è una verità, la quale ha il suo fondamento oggettivo ne' termini reali delle relazioni medesime, e nella natura del nostro spirito. Poichè queste relazioni sono i *modi* di pensare gli og-

getti, e questi modi derivano dalla natura del nostro spirito. Un uomo, per cagion di esempio, è nato in America che rassomiglia ad un altro nato in Italia. I due uomini sono indipendenti, e senza alcuna relazione reale fra di essi. Lo spirito concepisce, e pensa il primo insieme col secondo; ed i due uomini sono insieme nello spirito di chi li pensa. Ora questo avvicinamento de' due uomini nel medesimo spirito, e la loro esistenza in un unico atto dell' intendimento non è, e non può essere che ideale; essa non è che il modo in cui lo spirito pensa ciascuno di questi due uomini; ciascuno di essi è isolato, ed indipendente dall' altro. Lo spirito lo rende unito e legato coll' altro. Ciò è chiaro a chi sa rientrare nella solitudine del suo intendimento. Da ciò si vede che in ultima analisi le relazioni logiche sono un effetto esistente nel nostro spirito, il qual' effetto deriva da cause reali.

D. Avete detto che le relazioni reali fra le cose si riducono a due, cioè a quella della qualità al soggetto, ed a quella dell' effetto alla causa; ma non vi è forse ancora la relazione di tempo, la quale è diversa da quella della causalità? Per cagion di esempio: un uomo ha l'età di anni cinquanta, mentre un altro ha quella di anni dieci, e questi uomini non hanno alcuna relazione di consanguineità fra di loro, non si dee forse asserire che vi è fra il primo, ed il secondo un' anteriorità di tempo, che vuol dire, che il primo sia stato in un tempo precedente al tempo in cui è stato il secondo?

R. Sebbene molti filosofi ammettono una relazione di tempo distinta dalla relazione di causalità, pure ragionando esattamente e senza farsi abbagliare dalla fantasia una tal dottrina è falsa.

D. Spiegate mi con chiarezza queste opinioni sul tempo, e mostratemi qual sia la vera.

R. Alcuni filosofi pensano che vi è una durata distinta dalle cose che durano, che questa durata sia composta di un numero infinito di piccole durate che si succedono. Supponete, eglino dicono, annientate tutte le cose, non potete concepire annientato il tempo, o la durata in cui le cose esistono. Ciò prova che la durata esiste indipendentemente da tutte le cose, e che essa è una condizione necessaria per la loro esistenza.

D. Che cosa dee pensarsi di questa opinione?

R. Ella è assurda.

D. Provatemi la sua assurdità.

R. Ecco alcuni assurdi che contiene questa dottrina: I. ciascuna delle piccole durate, dalle quali è composta la durata infinita, è contingente, e condizionale, essa incomincia; e ricade nel nulla; ora una serie infinita di condizionali non può costituire l'assoluto. La durata infinita che si riguarda come un assoluto non può dunque esser composta di queste piccole durate; essa perciò non può esistere. II. Se le cose sono esistenti nella durata, la durata è il soggetto d'inerenza delle cose tutte; essa è in conseguenza la sostanza unica, e tutti gli esseri non sono che sue modificazioni. Ma questa sostanza unica è una cosa impossibile ad essere; poichè la durata passata è un nulla, e la durata futura è un nulla; due zeri non possono costituire alcuna cosa reale, ed una cosa sussistente, come la sostanza. (Si veggia eziandio *Ideologia* §. 244.)

D. Ma se una durata distinta dalle cose che sono è un impossibile, comè noi ci formiamo l'idea di questa durata?

R. L'esperienza ci mostra l'esistenza delle generazioni, o sia degli effetti, e perciò la causalità è reale nella natura. La causa si riguarda come anteriore per natura all'effetto. Lo spirito concepisce il numero degli effetti, o delle produzioni; e l'idea di questo numero costituisce per noi il fenomeno costante del tempo.

D. Non vi ha dunque nulla di oggettivo nel tempo?

R. L'oggettivo del tempo è la causalità, cioè in altri vocaboli la produzione, o la generazione. Il tempo non è altra cosa che il numero delle generazioni.

D. Ma il numero essendo un'idea dello spirito, e nulla fuori dello spirito, segue dalla dottrina enunciata sul tempo che il tempo sia nulla fuori dello spirito.

R. Il numero non è alcuna cosa fuori dello spirito; ma le cose numerate sono reali eziandio fuori dello spirito; similmente il numero delle generazioni è nel solo spirito; ma le generazioni numerabili sono reali ed oggettive.

D. Siccome l'idea di una durata distinta dalle cose esistenti, ed in cui sembrano le cose di esistere è indelebile dallo spirito; così è indelebile dallo spirito stesso l'idea di uno spa-

zio immenso in cui le cose tutte ci sembrano di esistere; ora noi abbiamo riguardato come meramente immaginaria la durata distinta dalle cose esistenti; dobbiamo forse dir lo stesso dello spazio immenso, in cui tutto ci sembra di esistere?

R. L'idea di un vacuo immenso, in cui ci sembrano di esistere le cose tutte è un fenomeno costante per noi; ed è la condizione di altri fenomeni, come sarebbe quello del moto. Ma noi non abbiamo alcun motivo legittimo di credere l'esistenza di questo vacuo. Quando stabiliremo la vera natura dei componenti de' corpi, si vedrà chiaramente la non esistenza del vacuo.

D. Avete detto innanzi che una serie infinita di condizionali senza l'assoluto è impossibile; dimostratemmi questa proposizione.

R. Una serie infinita di soli condizionali, è una serie di effetti senza causa; e perciò impossibile. Ma una serie infinita di soli condizionali non differisce relativamente alla causalità da una serie finita; una serie infinita di soli condizionali è dunque impossibile.

D. Spiegatemi ciò chiaramente.

R. Sia una serie infinita di soli condizionali rappresentata da questi cinque termini A, B, C, D, E di modo tale che E non possa esistere, se non esiste D, D non possa esistere, se non esiste C, C non possa esistere, se non esiste B; B non possa esistere se non esiste A; non essendovi in tal serie la condizione, o la causa di A; se voi ponendo esistente la serie, ponete l'esistenza di A; essendo A, per ipotesi, un effetto, ponete un effetto senza causa; il che abbiamo dimostrato essere impossibile. Ora il numero de' termini della serie de' condizionali non influisce affatto nella natura della serie: in una serie di soli condizionali di cinque termini manca la causa del primo termine; in una serie di dieci termini manca ugualmente la causa del primo termine; lo stesso dee dirsi di una serie di mille termini e di qualunque altro numero di termini: ciò è evidente. Quello dunque, che si è dimostrato di una serie di cinque termini, è egualmente dimostrato di tutte le serie possibili; qualunque sia il numero de' termini che le compongono.

D. Da ciò che avete detto si deduce che debba esser esistente un Essepe assoluto; ed in conseguenza Dio. Spiegatemi con chiarezza i fondamenti della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. Questi fondamenti sono i seguenti: 1. Non vi è effetto senza una causa: 2. Una serie infinita di effetti, in cui ciascun termine sia effetto dell'antecedente, e causa del seguente, è intrinsecamente impossibile: 3. Se esiste qualche cosa, l'assoluto esiste: 4. L'io esiste: 5. L'io non è l'assoluto: 6. una esistenza condizionale, e contingente ha per causa una causa intelligente.

D. La prima proposizione: Non vi è effetto senza una causa, l'avete già dimostrata, potreste dimostrarla in un altro modo?

R. Un effetto è una cosa che comincia ad essere: l'idea di una cosa che comincia ad essere è identica con l'idea di una cosa che è preceduta da un'altra cosa: l'idea di cosa preceduta è identica coll'idea di cosa prodotta.

D. Ma non potrebbe una cosa esser preceduta da una durata vacua di cose?

R. Abbiamo mostrato che una tal durata non può esser esistente. Quindi la nostra dottrina sul tempo somministra una dimostrazione del principio della causalità.

D. Passato in esame le altre cinque proposizioni, su cui è appoggiata l'importante dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. La seconda proposizione, come abbiamo mostrato è una illazione evidente del principio di causalità. La terza è un'illazione evidente delle due prime. La quarta è una verità primitiva di fatto. La quinta proposizione ha bisogno di una dimostrazione: questa consiste nella ripugnanza della natura del *me*, quale essa si mostra alla coscienza, colla natura dell'assoluto. *L'assoluto è immutabile*. Poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso un qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa; egli dunque sarebbe in un certo stato antecedente al cambiamento; e questo stato sarebbe accidentale in lui; e perciò condizionale, ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale e si ammetterebbe così una serie di condizionali senza l'assoluto; il che abbiamo mostrato essere un impossibile; fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto; il che vale quanto dire: *l'assoluto è immutabile*.

L'assoluto nulla può perdere, e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere; *l'assoluto è dunque infinito*.

L'io non è immutabile, l'io non è infinito. L'io non è dun-

que l'assoluto. La sesta proposizione si può dimostrare nel modo seguente. Posto il *me* si pone l'assoluto, ma posto l'assoluto non si pone l'io, poichè l'io sarebbe in questo caso immutabile come l'assoluto. L'io non è dunque una seguela necessaria dell'assoluto: egli è non perchè l'assoluto è, ma perchè l'assoluto lo fa essere. Questa causalità, che non è una seguela della natura dell'assoluto, è il *volere*. L'assoluto è dunque intelligente.

D. Ma Dio si riguarda eziandio come creatore, su di che è appoggiato questo pensiero?

R. L'io è una sostanza. L'io incomincia ad essere per l'azione dell'assoluto. L'azione dell'assoluto fa dunque esistere delle sostanze. Una tale azione si chiama *Creazione*. Dio è dunque Creatore,

Fine del primo Volume.



I N D I C E

CAPO PRIMO

NOZIONI PRELIMINARI SU LA FILOSOFIA.

- §. 1. **V**i sono cose che sono capaci di sensazioni, e cose che non sono capaci di sensazioni. pag. 4
- §. 2. Ciò che è lungo largo e profondo si dice *esteso*. Ciò che è capace di sensazioni si dice *Anima*. *Animali* sono quelle cose che sono estese ed hanno un' anima. » ivi
- §. 3. Un esteso che può essere in moto si chiama *Corpo*. Gli animali perciò son quelle cose che son composte di un corpo e di un' anima. » 2
- §. 4. L' Uomo è un animale razionale. » ivi
- §. 5. Computare è ragionare. » ivi
- §. 6. Quando noi facciamo un giudizio, perchè ne abbiamo fatti due altri, questo procedimento del pensiero chiamasi *Raziocinio*. Il *giudizio* è un pensiero con cui noi pensiamo che una cosa è o non è nella tale o tal maniera. » 3
- §. 7. L' Uomo domina su gli altri animali della terra non per la forza del suo corpo; ma per la ragione che regola i moti del suo corpo. » ivi
- §. 8, 9, 10, 11. L' Uomo esercita un impero su la terra, perchè per mezzo della ragione conosce la relazione fra i mezzi ed i fini o fra le cause e gli effetti. » 4
- §. 12. La Scienza è una serie di raziocinj destinata a darci la conoscenza la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi. L' arte è la facilità di praticare certi mezzi per ottenere un dato fine. » 6
- §. 13. Le scienze e le arti hanno per fine di accrescere l'impero che l' Uomo può esercitar su la terra, e per fine ultimo la sua felicità. » 7
- §. 14 e 15. La filosofia è la scienza del pensiero umano. Essa si divide in *teoretica e pratica* » ivi

§. 16. La Filosofia contiene la legislazione suprema di tutte le scienze. » ivi

CAPO II.

NOZIONI PRELIMINARI SULLA LOGICA

- §. 17. Il raziocinio è un fatto. » 9
- §. 18. Un fatto è: Ciò che si mostra o a' nostri sensi esterni, o al nostro senso interno. » ivi
- §. 19. Il raziocinio si decompone nelle premesse, e nella illazione. » 10
- §. 20. Queste si decompongono negli elementi del giudizio. » 11
- §. 21. La logica è la scienza del raziocinio, oppure è la scienza della deduzione delle nostre conoscenze. L'Autore l'insegna facendo passare gradatamente lo spirito de' Giovanetti dal noto all'ignoto » 12
- §. 22. I giudizj sono empirici, o metafisici. » 14
- §. 23. Per i giudizj empirici è necessaria l'osservazione esatta dei casi particolari. Per i giudizj metafisici è sufficiente il solo paragone delle proprie idee. » 16
- §. 24. I raziocinj possono dividersi in puri, empirici, e misti. » 18
- §. 25. La logica è o pura, o mista. La prima è la logica delle idee; la seconda è la logica de' fatti. » 19
- §. 26. Le cose non sono tali al di fuori di noi quali sono nel nostro spirito. » 20
- §. 27. La logica pura si tratta dall'Autore prima della metafisica, la logica mista dopo della metafisica. » 21
- §. 28. Il raziocinio si dee considerare riguardo alla sua *forma*, e riguardo alla sua *materia*. Le leggi *formali* del raziocinio son comuni a qualunque raziocinio, e si debbon spiegare nella logica pura, ove si dee ancora considerare particolarmente il raziocinio puro, riguardo alla sua *materia*. » 22

CAPO III.

DELLE VERITÀ PRIMITIVE PURE, A PRIORI EC.

- §. 29. Non vi può essere raziocinio senza principj. » 24
- §. 30. I principj puri si chiamano *assiomj*. » ivi
- §. 31. Si fa incessantemente, nel corso della vita, uso degli assiomi. » 25
- §. 32. Tutti gli assiomi si riducono, in ultima analisi al principio di contraddizione. » 26
- §. 33. Kant ammette de' giudizj necessarj, a priori, che non si risolvono nel principio d'identità, o di contraddizione. » 28
- §. 34. Questi giudizj, immaginati da Kant, sono impossibili. » 30
- §. 35. Kant pretende che questa proposizione $7 + \frac{1}{2} = 5$ è 42, enunci un giudizio sintetico. » 31
- §. 36. Non bisogna confondere la definizione colla proposizione propriamente detta. » 32
- §. 37. La proposizione $7 + \frac{1}{2} = 5$ è 42, enuncia un giudizio analitico, non già un giudizio sintetico. » 35
- §. 38. Il definito può sostituirsi alla definizione, e la definizione può sostituirsi al definito. Le idee semplici non possono definirsi. » 36
- §. 39. Le idee universali sono più semplici delle idee particolari. » 37
- §. 40, e 41. Si può concludere dal genere alla specie, dalla specie all'individuo, ma non si può concludere dall'individuo alla specie, dalla specie al genere. » 40
- §. 42. Vi sono due specie di definizione, cioè la definizione *reale*, e la definizione *nominale*. La prima è quella, in cui si va dall'idea al vocabolo, e si spiega insieme la generazione dell'idea. La seconda è quella, in cui si enuncia il complesso delle idee semplici, legato al vocabolo, che si definisce, senza occuparsi della generazione di quest'idea. » 42
- §. 43. I vocaboli, i quali costituiscono una definizione, possono essere o segni immediati d'idee, o segni immediati di vocaboli. » 43

§. 44. Le definizioni si fanno pel genere prossimo, per la differenza specifica. » 45

§. 45. Le domande, o i postulati presentano la genesi di alcune idee. » 46

CAPO IV.

DEL RAZIOCINIO

§. 46., 47, e 48. Il raziocinio costa di tre giudizj. Nel raziocinio vi dee essere un'idea comune all'illazione, ed al principio ed un giudizio che affermi l'identità delle altre due idee o parziale o perfetta. » 47

§. 49. La legge enunciata vale ancora pe' raziocinj, la cui conclusione è negativa. » 51

§. 50. Il raziocinio serve a legare, e subordinare le nostre conoscenze. » 52

§. 51. Il raziocinio è anche necessario, per condurre lo spirito ad alcune conoscenze, che non si possono ottenere senza di esso. » 54

§. 52. Il conoscere i diversi rapporti delle nostre idee è una vera conoscenza, ed in questo procedimento lo spirito non esce fuori dell'identità. » 57

§. 53. Ne' raziocinj puri vi ha una doppia identità cioè un'identità *materiale*, ed un'identità *formale*. » 59

§. 53. (*bis*). Il raziocinio puro ci mena a distinguere due specie di proposizioni evidenti, alcune *immediatamente*, ed altre *mediatamente*. » 60

CAPO V.

DEL SILLOGISMO

§. 54, e 55. Si stabiliscono i principj generali su de' quali sono appoggiate le deduzioni del raziocinio. » 64

§. 56, e 57. Si spiegano le quattro forme di quantità, qualità, relazione, e modalità, a cui si riducono le diverse proposizioni. » 65

§. 58. Si spiegano le proprietà assolute delle proposizioni. » 68

§. 59. Quel modo di argomentare, in cui si esprimono tutti e tre i giudizj del raziocinio, appellasi *Sillogismo*. Nel sillogismo vi sono tre termini e tre proposizioni. » 69

§. 60, 61, 62, e 63. Si spiegano le otto regole sillogistiche tanto famose presso gli antichi logici. » 74

CAPO VI.

DE' DIVERSI MODI DI ARGOMENTARE

§. 64, e 65. Si spiega l'Entimema. « 83

§. 66. Si spiega l'Epicherema. » 85

§. 67. Si spiega l'Induzione. » ivi

§. 68. Si spiega il Dilemma. » 86

§. 69, 70, e 71. Si spiega il Sorite, e si dimostra che il sorite dee ridursi al sillogismo. » 87

CAPO VII.

DEL METODO

§. 72. Che cosa è il metodo analitico. Che cosa è il metodo sintetico. » 93

§. 73. La sintesi incomincia dalle definizioni, l'analisi incomincia dalla genesi delle Idee. » 94

§. 74. L'analisi segue tanto nel principio, che nel suo progresso una sola legge, e questa si è: *bisogna incominciare dal noto, per passare all'ignoto, e spiegare il come, ed il perchè del passaggio*. L'analisi fa uso degli assiomi, ma li presenta, allorchè lo spirito è determinato dalle circostanze particolari delle sue ricerche a prestarvi attenzione. » 96

§. 75, e 76. La sintesi presenta sin da principio allo spirito le definizioni, e gli assiomi. » 98

§. 77. Il modo, in cui l'analisi, e la sintesi presentano la nozione dell'esser semplice è differente. » 99

§. 78. La logica, nel paragone delle proposizioni, ci somministra de' mezzi per passare da una proposizione nota

ad un' altra ignota. Uno di questi mezzi logici è *l'equipollenza delle proposizioni*. » 400

§. 79. La conversione è pure un mezzo logico di passaggio da una proposizione ad un' altra. Bisogna distinguere *il mezzo d' illazione dal mezzo problematico d' invenzione*. » 401

§. 80. Le proposizioni *subalterne*, possono offerirci un mezzo d' illazione, ed un mezzo problematico d' invenzione. » 404

§. 81. Le proposizioni contraddittorie tutte e due non possono insieme esser vere e tutte e due insieme non possono esser false. Le proposizioni contrarie non possono tutte e due insieme esser vere; ma possono tutte e due insieme esser false. Le succontrarie possono insieme esser false. Le succontrarie possono insieme esser vere tutte e due; ma non possono già tutte e due esser insieme false. » 406

§. 82. L' opposizione delle proposizioni ci somministra ezialto un mezzo problematico. Questo mezzo consiste nel porre la verità della proposizione contraddittoria a quella, che si esamina. Quando si giunge con tal mezzo ad avere una contraddizione, la proposizione, che si esamina, è vera. Questo modo di dimostrare chiamasi *dimostrazione indiretta, o apogogica*. » ivi

§. 83. I mezzi logici, di passaggio da una proposizione ad un' altra, ci vengono somministrati dalla equipollenza delle proposizioni, dalla loro conversione, e dalla loro opposizione. Su i mezzi d' illazione è stabilito il modo di ragionare, che i logici chiamano *conseguenza immediata*. » 403

CAPO VIII.

Riassunto della Logica per domande e per risposte » 409

CAPO IX:

DELLA COSCIENZA O DELLA SENSIBILITA' INTERNA

§. 84. La logica, che abbiamo trattato dee farci passare all' *Ideologia*. » 424

- §. 85. La scienza del razlocinio ci fa passare alla scienza delle facoltà dello spirito, alla quale si dà il nome di *Psicologia*. » 124
- §. 86. Il metodo che seguiamo, è perfettamente analitico. » 125
- §. 87. La facoltà di percepir se stesso, e le proprie modificazioni, chiamasi *coscienza*. » 126
- §. 88. Si esamina, se l'*io* è percepito colla prima sensazione, che noi abbiamo, e con qualunque sensazione, che abbiamo. » 127
- §. 89. L'*io*, secondo alcuni filosofi, non è sentito dalla coscienza con ciascuna sensazione. » 128
- §. 90. La coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla coscienza del *me*. » 129
- §. 91, 92, e 93. Lo spirito incomincia la conoscenza di se stesso della percezione del *me*; non già dal giudizio sul *me*. » 131

CAPO X.

DELLA SENSIBILITA' ESTERNA

- §. 94. Si cerca, come l'*io* conosce *un fuor di se?* » 134
- §. 95. La percezione di *un di fuori* è, secondo alcuni filosofi, un atto del giudizio non della sensibilità; secondo altri la sensazione di solidità è *oggettiva* tutte le altre sensazioni sono *soggettive*. » 135
- §. 96. Ogni sensazione è di sua natura oggettiva. » 137
- §. 97. L'opinione, che attribuisce l'*oggettività* alla sola sensazione di solidità è in contraddizione co' principj di quei filosofi, che la sostengono. » 139
- §. 98, e 99. Contro l'*oggettività* della sensazione si fa la seguente obbiezione: tutte le nostre sensazioni sono nostre maniere di essere, che noi riferiamo al di fuori di noi. » 141
- §. 100. Alcuni filosofi distinguono le qualità dei corpi, in qualità *prime e reali*, ed in qualità *seconde ed apparenti*: dividono le qualità seconde in *immediate, e mediate*. » 145
- §. 101. Vi sono delle ragioni, che combattono l'enunciata distinzione. » 146
- §. 102. Si stabilisce, che ciascuna sensazione è la perce-

zione di qualche cosa esterna, ignota in se stessa, che ci modifica.

» 147

CAPO XI.

DELLA FACOLTÀ' DI ANALISI

§. 103. Il primo fatto da cui dee partire la filosofia, è la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*. Non possono esservi nello spirito delle percezioni, senza che se ne abbia la coscienza.

» 149

§. 104. Leibnizio ammette delle percezioni, di cui non abbiamo coscienza, e che egli chiama *oscure*. Egli nega, che alcuna percezione degli oggetti esterni, di cui abbiamo coscienza sia semplice. Il suo argomento è di niun valore.

» 150

§. 105. Le facoltà dello spirito sono: la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione, l'analisi, la sintesi, il desiderio, la volontà.

» 152

§. 106. Le diverse facoltà, che concepiamo nel nostro spirito, non sono tanti agenti diversi: esse non sono che lo spirito stesso, considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che avvengono in lui: Per *facoltà* in generale dello spirito s' intende quella capacità, o di essere in un certo modo modificato, o di modificare se stesso in un certo modo. La prima è la *facoltà passiva*, la seconda la *facoltà attiva*.

» 155

§. 107. Per acquistare conoscenze distinte, lo spirito esercita su le prime l'analisi; e l'analisi è la prima azione dello spirito.

» 156

§. 108. Si spiegano cinque specie di analisi, chiamate *attenzione totale*, *attenzione parziale*, *astrazione modale*, *astrazione del soggetto ed astrazione del modo di un altro modo*.

» 158

§. 109. Il *generaleggiare* delle idee può essere un prodotto delle facoltà di analisi, e di sintesi insieme; ed c'è anzi della sola analisi.

» 159

CAPO XII.

DELL'IMMAGINAZIONE

§. 110. L'immaginazione è la potenza dello spirito di avere nell'assenza di un oggetto che è stato altre volte percepito per mezzo dei sensi esterni, o della coscienza, di nuovo la sua idea. I prodotti dell'immaginazione si chiamano *fantasmi*. Vi sono fantasmi relativi a ciascuna specie di sensazioni. » 161

§. 111. Un qualche grado di attenzione è necessario all'immaginazione. Vi ha differenza fra la coscienza, e l'attenzione. » 163

§. 112. La legge dell'immaginazione è la seguente: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte*. Questa legge chiamasi *associazione delle idee*. Non vi ha associazione fra i giudizj, i raziocinj, ed i voleri. L'associazione riguarda le sole idee. » 164

§. 113. L'idea del genere si associa con quella della specie; l'idea di un individuo si associa con quella di un altro individuo della stessa specie. In generale la similitudine è uno de' principj di associazione. Le idee si associano maggiormente secondo il maggior grado di attenzione, e secondo il maggior tempo dell'attenzione, che ad esse si è prestato. Se percepiamo un oggetto, e prestiamo un'attenzione parziale ad una delle sue parti; si riprodurrà la percezione di quello, il quale ha una parte identica con quella, che è l'oggetto dell'attuale attenzione. » 167

§. 114. La serie de' fantasmi può riguardarsi o come prodotta dalla sola legge di associazione, o come modificata eziandio dalla volontà. Inoltre la serie de' fantasmi può versarsi in fantasmi di specie diversa; si può continuare la serie in fantasmi della stessa specie. » 169

§. 115. Le percezioni degli oggetti presenti rendono i fantasmi, che vi si associano, più vivi, e commoventi di quelli, che sono svegliati da altri fantasmi. I fantasmi svegliati dalle percezioni di oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante. » 171

§. 116. Hume ha ridotto a tre classi i principj, su de' qua-

li si fonda l'associazione delle idee; la similitudine, la contiguità del tempo, e del luogo, e la relazione di causa e di effetto. Tutte e tre queste specie di principj son comprese nella legge generale enunciata: la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte. » 473

CAPO XIII.

DELLA SINTESI

§. 417. La sintesi è la facoltà di riunire le percezioni, che l'analisi aveva separate. » 474

§. 418. Vi è una sintesi reale. Essa consistè nel riunire gli elementi reali di un oggetto reale, e di riunirli, perchè la sensibilità, o la coscienza li presenta come realmente uniti. » 475

§. 419. La *sintesi ideale* è quell'azione dello spirito, dalla quale nascono le relazioni. » ivi

§. 420. Dalla sintesi ideale nasce il generaleggiare delle idee. » 477

§. 421. Le idee generali sono reali nello spirito, e non consistono ne' soli vocaboli. » 479

§. 422. Si chiamano *relazioni reali* quelle che passano fra le modificazioni ed i soggetti, e quelle che passano fra gli effetti e le cause. Si chiamano *relazioni logiche* le relazioni, che sono semplici vedute dello spirito. La *sintesi ideale oggettiva* è quella, che fa conoscere le relazioni logiche fra gli oggetti reali. La *sintesi ideale soggettiva* è quella, che fa conoscere le relazioni logiche fra le nostre idee. » 480

§. 423. Lo spirito umano ha la facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponda alcun oggetto naturale, diverse percezioni, che hanno ciascuna un oggetto naturale. Questa sintesi si chiama *sintesi immaginativa*. » 482

§. 424. I prodotti della sintesi immaginativa sono di due specie, alcuni si possono effettuare, altri rimangono nel pensiero. Perciò gli oggetti reali sono o *naturali*, o *fattizj*. La sintesi immaginativa, in conseguenza, si divide in *sintesi immaginativa civile*, ed in *sintesi immaginativa poetica*.

La prima ha per termine delle sue operazioni gli oggetti reali, ma fattizj; la seconda si riferisce ad oggetti chimerici. » 483

§. 425. Per mezzo della sintesi immaginativa poetica, i poeti personificano gli accidenti naturali, animano la natura materiale, creano così dei piaceri per l'immaginazione. » 486

CAPO XIV.

DEL DESIDERIO E DELLA VOLONTÀ

§. 426. Il desiderio muove la volontà; e la volontà determina gli atti dell'analisi e della sintesi. » 489

§. 427. La volontà produce de' moti nel corpo, e modifica lo spirito stesso con degli atti di analisi, e di sintesi. » 490

§. 428. Il desiderio è distinto dalla volontà. Non si dee confondere il *volare* col *deliberare*. » 492

CAPO XV.

DELLA MEMORIA, DELLA REMINISCENZA, DELLA DIMENTICANZA.

§. 429. Tutte le facoltà, spiegate negli antecedenti capitoli, sono elementari. » 494

§. 430. La memoria, la quale consiste nel riprodurre un'idea sensibile, e riconoscere di averla avuta, può spiegarsi per mezzo dell'immaginazione, che segue esattamente la legge dell'associazione delle idee. La memoria perciò non è una facoltà elementare. » 496

§. 431. La reminiscenza consiste nel riconoscimento non mediato una percezione riprodotta; non è perciò una facoltà elementare. » 498

§. 432. Vi sono due casi del *riconoscimento dubbioso*. Uno si è quando percependo di nuovo un oggetto, dubitiamo se l'abbiamo percepito. L'altro si è quando riconosciamo di averlo altre volte percepito; ma non sappiamo denotare il tempo, il luogo; e le altre circostanze, in cui l'abbiamo percepito. Questi fatti si spiegano colla legge dell'associazione delle idee. » 499

DEL SONNO, E DE' SOGNI

§. 433. Lo spirito nella veglia è insieme passivo ed attivo: nel sonno e solamente passivo. » 204

§. 434. La differenza fra il sonno e la veglia sembra, che possa consistere in due cose: 1. nel sonno lo spirito è solamente passivo, 2. nel sonno l'esercizio della sensibilità o è interamente cessato, o pure è molto limitato. » 203

§. 435. Non si può supporre che nel sonno sia la volontà in esercizio, ma che i voleri sieno inefficaci. Nel sonno è sospeso l'esercizio della volontà. » 204

§. 436. Il riguardare come reali, o inesistenti gli oggetti delle nostre sensazioni, e de' nostri fantasmi, è un atto del giudizio. Nel sonno, essendo sospeso l'esercizio del giudizio, lo spirito non riguarda come reali gli oggetti de' suoi fantasmi. In tale stato esso è affetto da sole idee, ha delle apparenze, ma non giudica. » 206

§. 437. La stravaganza de' sogni può spiegarsi coll'associazione dell'idee. Ciò avviene, quando ad un fantasma si associano degli altri fantasmi; e che l'oggetto di questo complesso di fantasmi è chimerico e non può aver esistenza nella natura. Quando il sonno è profondo, non possiamo ricordarci de' fantasmi, che ci hanno modificato. » 209

§. 438. Si conferma, che la successione delle nostre idee nel sonno segue la legge dell'associazione, che ha luogo nella veglia. La disposizione dello spirito influisce su i nostri sogni, come essa influisce su le idee della veglia. » 211

§. 439. Chiamansi *sonnamboli* quelli che parlano, e camminano sognando. Egliu ancora giungono a leggere, e scrivere, come può fare un uomo desto; ed a fare alcune operazioni meccaniche, che nella veglia riguardiamo come volontarie. Nel caso del *sonnambulismo* si può supporre, che lo spirito conserva il suo potere su di alcune membra del corpo, ma che non lo ha sul proprio pensiero. La sensibilità è limitata. » 212

§. 440. Sembra, che il sentimento del me sensitivo di un

di fuori non debba abbandonarci giammai, anche nel sonno più profondo.

415

» 215

CAPO XVII.

DEGLI ATTI INTELLETTUALI

§. 141. Per l'acquisto delle scienze è necessario un ripetuto esercizio delle nostre facoltà intellettuali. » 219

§. 142. L'esercizio replicato degli stessi atti volontarj ci fa acquistare la facilità di farli; e questa facilità consiste nella rapidità, con cui si eseguono gli atti semplici, che costituiscono un atto composto, e nella rapidità, con cui questi stessi atti semplici si seguono l'un l'altro » ivi

§. 143. La rapidità, di cui abbiamo parlato, consiste nella rapidità di alcune associazioni. La facilità, che si acquista per alcuni atti, dopo la frequente ripetizione degli stessi, chiamasi *Abito*. Ogni abito suppone la disposizione, o la facoltà naturale d'incominciare gli atti relativi allo stesso. » 221

§. 144. I moti volontarj resi abituabili non cessano di essere volontarj. » 222

§. 145. La rapidità degli atti, che suppone questa dottrina, non è una ragione per rigettarla. » 223

§. 146. Le facoltà della meditazione si perfezionano coll'esercizio, acquistando la facilità di meditare non ostante gli ostacoli, che tendono a distarcene; acquistando la facilità di lunghe meditazioni; acquistando quella di meditare su più cose insieme. » 224

§. 147. Un lungo esercizio delle nostre facoltà attive ci somministra due facilità, una si è quella di riprodurre le idee analoghe all'oggetto, che si ha in veduta, l'altra si è quella di paragonar queste idee, o i loro oggetti, e di scoprirne le relazioni; Gli abiti intellettuali non possono tutti spiegarsi col solo principio della rapidità di alcune associazioni. » 226

§. 148. La memoria si perfeziona coll'esercizio. Una distribuzione metodica de' nostri pensieri facilita l'esercizio della nostra memoria. Si spiegano varifatti della memoria. » 230

§. 449. Le sensazioni, in quanto son piaceri o dolori, si indeboliscono gradatamente, allora che esse sono continuate durante un certo tempo; o frequentemente ripetute. Si dee fare un'eccezione riguardo a' dolori, ed è quando la causa del dolore giunge a ledere, o distruggere l'organo, che ne è affetto, o perchè il moto organico, che lo produce, mette in giuoco altri organi sensitivi. Anche i piaceri, ed i dolori dell'animo s'indeboliscono colla frequente ripetizione, o colla lunga durata. Ma quantunque il piacere ed il dolore perdano, colla loro ripetizione, della primitiva loro forza; pure gli atti della volontà che gli hanno seguiti divengono più facili. Le sensazioni poi riguardate come percezioni di oggetti, la loro ripetizione perfeziona a tal riguardo la nostra sensibilità. » 235

§. 450. Secondo alcuni filosofi, i giudizj abituali alterano le nostre sensazioni; in conseguenza, secondo questa dottrina, l'abito può produrre in noi una nuova facoltà. » 239

§. 451. La dottrina esposta è falsa. » 241

§. 452. L'oggetto immediato delle sensazioni sono le particelle dell'aria, che colpiscono l'orecchio: quello degli odori sono i corpuscoli già separati da' corpi odoriferi. » 243

§. 453. I fenomeni della vista non provano l'alterazione delle sensazioni per mezzo dei giudizj abituali. » ivi

§. 454. Il vocabolo *Abito* è usato tanto per denotare la causa di certe facilità, quanto l'effetto stesso delle facilità. » 245

CAPO XVIII.

ESAME DEL SISTEMA DI CONDILLAC SU LE FACOLTÀ' DELLO SPIRITO

§. 455. Tutte le operazioni dello spirito sono, secondo Condillac, la *sensazione trasformata*. » 246

§. 456, 457, 458. Ragioni, che combattono questa dottrina. » 250

§. 459. Opinione di Bonnet su l'attività dello spirito. Osservazioni su l'analisi delle facoltà dello spirito fatta dal Sig. Laromigulere: » 255

§. 460 Conclusione della psicologia. » 256

CAPO XIX.

DELL' ORIGINE DELLE IDEE

§. 161. L'Ideologia è la scienza dell'origine; e della generazione delle nostre idee. La Psicologia e l'Ideologia costituiscono la metafisica. » 269

§. 162. La metafisica comunemente nelle nostre scuole dividevasi in Ontologia, Cosmologia, Psicologia e Teologia naturale. L'Ontologia, la Cosmologia, e la Teologia naturale, si trattano oggi nell'Ideologia. » 270

§. 163. Eccellenza del metodo analitico. » ivi

§. 164. La metafisica è la scienza delle scienze. » 274

§. 165. Le idee semplici derivano, secondo Locke, dalla sensazione e dalla riflessione. » 273

§. 166. Le idee sono gli elementi de' nostri giudizj, e questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti della sensazione e della coscienza. » 274

§. 167. Alcune idee semplici sono un prodotto dell'analisi, e queste son *oggettive*. Alcune altre sono un prodotto della sintesi, e queste sono *soggettive*. » 275

§. 168, 169, 170. Vi sono due specie d'idee universali; una comprende le idee universali *accidentali all'umano intendimento*, l'altra comprende le idee universali *essenziali allo stesso*. Le prime son quelle, che ciascun uomo può colla meditazione sul sentimento del *me sensitivo di un fuor di me*, formarsi; le seconde derivano dal paragone di alcuni individui, che non si manifestano a tutti gli uomini. Le prime idee si trovano generalmente in tutti gli uomini. » 276

§. 171. Alcuni filosofi distinguono le idee, riguardo alla loro origine, in avventizie, fattizie, ed innate. » 279

§. 172, e 173. I Cartesiani ammisero nel nostro spirito alcune idee innate. Queste idee, secondo essi, hanno una realtà oggettiva. Alcuni di essi le riguardano come atti perenni, privi di coscienza, e simili agli amori abituali. Leibnizio ammise le idee innate: egli le riguardò come di-

sposizioni; soggiunse nondimeno, che queste virtualità sono accompagnate sempre da alcune azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono. Kant ammise alcune nozioni originarie, indipendenti dall'esperienza; ma tolse ad esse, in se stesse considerate, qualunque realtà oggettiva.

§. 474. I difensori delle idee innate, distinguono due specie d'idee, che si trovano in tutti gli uomini; alcune son da essi riguardate come necessarie, e come le condizioni originarie del nostro sapere, altre sono idee contingenti ed avventizie. Alcune idee essenziali all' intelletto sono oggettive, altre sono soggettive. L'esistenza delle idee soggettive suppone nel soggetto una disposizione a produrle, in certe date circostanze.

CAPO XX.

ANALISI DELLE IDEE DELLO SPIRITO, E DEL CORPO

§. 475. L' *Io* sentito dalla coscienza è uno cioè semplice.

§. 476. Senza l'unità metafisica del *me* non sarebbe possibile l'unità sintetica del pensiero e senza l'unità sintetica del pensiero non sarebbe possibile alcuna scienza per l'uomo.

§. 477. Il corpo è un'estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricevere oltre del moto suo proprio naturale, altri moti dall'esterno. Questa idea può dedursi tanto dalle sensazioni del tatto, che da quelle della vista.

§. 478. Gli altri sensi sembrano insufficienti e darci l'idea del corpo. Si esamina la quistione: l'Anima potrebbe sentir se stessa, senza riferire le sensazioni al suo corpo?

§. 479. Le idee individuali de' corpi, che ci vengono per mezzo della vista, son diverse da quelle, che ci vengono per mezzo del tatto.

§. 480. Tanto per mezzo delle sensazioni del tatto, che per mezzo di quelle della vista, noi possiamo distinguere

il *corpo nostro* da' corpi esterni. Le une e le altre sensazioni concorrono a mostrarci l'unità del *corpo nostro*. » 299

CAPO XXI.

ANALISI DELLE IDEE DI UNITÀ', DI NUMERO, DI TUTTO D'IDENTITÀ', E DI DIVERSITÀ'

§. 181. Noi abbiamo l'idea dell'unità indivisibile, e l'idea del numero. » 303

§. 182. L'idea dell'unità indivisibile non può venirci dalle sensazioni esterne; ma può venirci dal sentimento interno del *me*. L'unità sintetica del pensiero consiste nell'unione, o nella connessione de' diversi elementi del pensiero; ed il sentimento di questa unità involge il sentimento dell'unità metafisica del *me*. » 304

§. 183. L'idea dell'unità fisica ci viene dagli oggetti esterni. Vi ha un fondamento oggettivo nella formazione delle diverse unità fisiche. » 306

§. 184. La formazione dell'unità sintetiche è relativa ai diversi bisogni delle ricerche dello spirito. » 307

§. 185. L'associazione delle idee è uno de' motivi, per quale gli uomini generalmente non hanno un'idea abbastanza chiara e distinta dallo spirito. » 309

§. 186 e 187. Per numerare gli oggetti, ed avere delle idee generali, son necessarie le idee d'*identità*, e di *diversità*. Queste derivano dal soggetto. » 310

§. 188. Queste due idee soggettive d'*identità*, e di *diversità* generano le idee delle relazioni di uguaglianza, di disuguaglianza, di maggiore, e di minore. » 313

§. 189. Non bisogna confondere l'identità logica coll'identità sostanziale. Senza avere il sentimento dell'identità sostanziale non si può avere il sentimento del cambiamento. » 314

§. 190. Non conosciamo l'identità sostanziale delle cose fuor di noi, che per mezzo dell'identità logica, o sia della similitudine. L'identità de' corpi non è mai perpetua. » 316

§. 191. Nel numero non vi ha di oggettivo se non che gli esseri diversi, che sussistono, e che si numerano. » 317

ANALISI DELLE IDEE DI SOSTANZA, E DI ACCIDENTE;
DI CAUSA, E DI EFFETTO

§. 492. Dall'analisi del sentimento interiore deriva la nozione del soggetto io, come dall'analisi della percezione esterna deriva la nozione del soggetto esterno. Paragonando queste due nozioni, e generaleggiando maggiormente si perviene alla nozione di sostanza. » 318

§. 493. L'idea di esistenza è la più universale delle nostre idee, e l'ultimo termine dell'astrazione. Essa è una idea semplice, le nozioni di *sussistenza* e d' *inerenza*, sono anche semplici. » 319

§. 494, e 495. È falso, che la modificazione non è altra cosa che la sostanza stessa esistente in un dato modo. Alcuni filosofi pensano, che ciò, che vi è di costante nell'essere e non solamente la sostanza, ma eziandio alcuni modi o qualità, che si chiamano *qualità essenziali*, o *attributi*. » 320

§. 496. Hume nega, che noi abbiamo un'idea della causa efficiente. Egli insegna, che l'esperienza non ci presenta de' fatti in connessione; ma solamente in congiunzione. » 321

§. 497. Il sentimento interiore ci presenta de' fatti in connessione. E perciò l'idea della causa efficiente. » 322

§. 498. Nella nostra volontà fa d'uopo distinguere gli *atti eliciti* dagli *atti comandati*. La coscienza de' primi è sufficiente a somministrarci l'idea della causa efficiente. » 324

§. 499. Diverse opinioni de' filosofi sul commercio fra l'anima ed il corpo, o sia su la causa efficiente de' moti del nostro corpo, e delle sensazioni nell'anima nostra. » 326

§. 200. Ogni causa efficiente è una sostanza. Ogni forza è una sostanza. » 327

§. 201. Le definizioni che i metafisici danno dell' *azione*, e della *passione* non ci fanno conoscere la natura dell'azione. L'efficienza si potrebbe distinguere dall'atto, e riguardarla come una nozione semplice, ed indefinibile. » 330

§. 202, 203, 204, 205, e 206. Queste due proposizioni:

Ogni verità contingente si dimostra per mezzo del principio della ragion sufficiente. Il principio della ragion sufficiente è il primo principio di tutte le verità contingenti, son false. Il principio della ragion sufficiente applicato all'esistenza di Dio conduce ad una falsa illazione. » 334

CAPO XXIII.

DELLE IDEE DEL TEMPO, E DELLO SPAZIO

§. 207. Noi abbiamo l'idea della durata. Essa secondo Locke, deriva dalla riflessione su la successione delle nostre idee. Obbiezioni contro la dottrina Lockiana. » 335

§. 208, e 209. Abbiamo un'idea dell'estensione pura, o sia del vacuo: distinta dall'idea dell'estensione corporea. » ivi

§. 210. Una durata distinta dalle cose, che esistono, e composta d'istanti o di parti successive, è una cosa impossibile. » 338

§. 211. Associando al sentimento del *me* un serie antecedente di cose successive, e non potendo sciogliere questa associazione, nasce nel nostro spirito una durata distinta dalle cose, che esistono, e composta d'istanti successivi. » ivi

§. 212. 213. 214. Il fondamento della successione è la causalità. » 339

§. 215. Quelle cose, che sono inseparabili l'una dall'altra, ma indipendenti fra di esse, ed in connessione di dipendenza con una terza cosa, si dicono *simultanee*. » 343

§. 216. Gli uomini hanno misurato la durata per mezzo del moto del sole, della luna, e degli astri. Ciò conferma, che il rapporto di tempo è lo stesso di quello di causalità. I matematici insegnano che la celerità di un corpo consiste nel quoziente dello spazio diviso pel tempo. Questa dottrina bene intesa non distrugge la nostra dottrina sul tempo. » 344

§. 217. Nella determinazione dell'epocha della storia si bada al principio della causalità. » 347

§. 218. Premesse le antecedenti dottrine si dimostra in-

vincibilmente la seguente proposizione. *Non vi ha effetto senza una causa.* » 354

§. 219. Il sentimento di qualunque cambiamento, che accade in noi si associa costantemente col sentimento del *me* agente, o di un agente esterno. In forza di quest'associazione si ammette generalmente il principio della causalità. » 354

§. 220. Noi abbiamo l'idea dello spazio puro. L'idea del proprio corpo associata costantemente a quella di una estensione, che lo limita; e la considerazione che l'esser luminosa, e solida la estensione, che limita il nostro corpo, è una cosa contingente, produce la necessità dell'idea dello spazio, nell'ipotesi dell'annientamento de' corpi. » 352

CAPO XXIV.

ANALISI DELL'IDEA DELL'UNIVERSO E DI DIO

§. 221. L'Universo è la totalità degli oggetti simultanei e successivi. » 355

§. 222., 223., 224., Una serie infinita di condizionali senza l'Assoluto è impossibile. Ammesso perciò un condizionale, si dee ammettere l'Assoluto. L'Assoluto è immutabile. Esso è infinito. » 356

§. 225. Esiste un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice, intelligente del *me*. Quest'essere chiamasi *Dio*. » 358

§. 226. 227. L'idea dell'assoluto è soggettiva riguardo all'origine, ma è reale. » 359

§. 228., 229. L'ordine dell'universo palesa una suprema Intelligenza. » 363

CAPO XXV.

DI ALCUNI ERRORI DELLA VOLGARE ONTOLOGIA

§. 230. 231. *Il possibile intrinseco* è un'idea complessa, che lo spirito ha il potere di formare; *l'assolutamente necessario* è un'idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. *L'impossibile intrinseco* è una multi-

tudine d'idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in un'idea complessa. » 369

§. 232. L'essenza non è che l'essere stesso. Noi abbiamo il sentimento delle privazioni. Esso consiste nella coscienza di alcune idee associate. *Il nulla* esprime il secondo termine di un rapporto, di cui il primo termine è *l'esistenza*; il rapporto è la *diversità*. » 372

CAPO XXVI.

DELL' INFLUENZA DE' VOCABOLI NELLA FORMAZIONE DELLE NOSTRE IDEE

§. 233. Lo spirito può eseguire atti di analisi ed avere idee, senza il soccorso de' segni. » 375

§. 234. Il motivo, che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiero, ci obbliga ancora, antecedentemente all'espressione ad analizzarlo. Colui che ascolta, vede decomposto un pensiero ne' suoi elementi, e lo ricompone. Il linguaggio rende ancora più facile l'astrazione. » 376

§. 235. I segni sono necessari per conoscere il calcolo. » 378

§. 236. Le idee de' numeri entrano nella più gran parte delle conoscenze de' popoli culti. » 380

§. 237. Il linguaggio fa conoscere i diversi elementi di cui si compone un raziocinio, ed un giudizio. Ogni discorso è una serie di proposizioni, ancorchè esprime le diverse affezioni del nostro spirito. I vocaboli o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o l'azione dello spirito su questi oggetti. » 384

§. 238. I nomi esprimono gli oggetti de' nostri pensieri: essi sono o sostantivi, o aggettivi. Il verbo esprime l'azione dello spirito. In ogni proposizione bisogna distinguere il soggetto, il predicato, o attributo, ed il verbo. Tanto il soggetto che l'attributo si divide in logico, e grammaticale. Il verbo è o sostantivo, o attributivo. » 382

§. 239. Le proposizioni sono o semplici, o composte. Le semplici sono o complesse o incomplete. Le modali sono complesse riguardo alla forma. » 385

§. 240. Si dà l'idea de' pronomi. Il pronome relativo può

essere o soggetto, o parte dell'attributo della proposizione incidente: alcune volte perde il suo uso di pronome, e ritiene quello di congiungere una proposizione con un'altra. I rapporti di diverse proposizioni son espressi dalle congiunzioni: queste non si debbono confondere colle proposizioni, servendo queste ultime a denotare i rapporti de' vocaboli della proposizione. Il participio è un aggettivo, che trae la sua origine dal verbo. L'avverbio equivale alla preposizione con un nome. Le interiezioni, o interposti equivalgono ad un'intera proposizione.

» 387

Riassunto della Ideologia per domande e risposte

» 392



S. O. Anconae die 5 Feb. 1842.

REIMPRIMATUR

r. Vinc. Aloysius Reggiani O. P.

Vic. Gen. S. Officii

VIDIT

Pro E. ac R. Del. Ap.

A. Can. Ambrosi.

Anc. ex S. S. Kar. 7 Feb. 1842;

REIMPRIMATUR

C. S. Petrelli C. Ep.

MAG 20 1854



